227.08

BIBLISCHE STUDIEN

BEGRÜNDET VON

PROF. DR. OTTO BARDENHEWER

FORTGEFÜHRT VON

DR. JOH. GÖTTSBERGER UND DR. JOS. SICKENBERGER

PROF. DER ALTTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN MÜNCHEN

PROF. DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN BRESLAU

EINUNDZWANZIGSTER BAND

ZWEITES UND DRITTES HEFT

FREIBURG IM BREISGAU 1923

HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

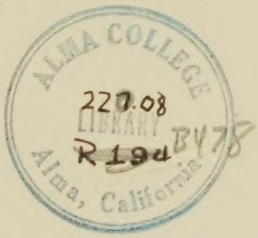
DIE „SCHWACHEN“ IN KORINTH UND ROM

NACH DEN PAULUSBRIEFEN

VON

DR. MAX RAUER

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU



FREIBURG IM BREISGAU 1923

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

3764

Imprimatur

Breslau, den 7. Mai 1923

Fürstbisch. Gener.-Vikar.-Amt
Blaeschke.

Alle Rechte vorbehalten.

Schlesische Volkszeitung, Druckerei und Verlag, G. m. b. H., Breslau I.

PHILIPPO
FRATRI DILECTO

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1923_21_2-3

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung ist in ihrer ersten Fassung im Jahre 1921 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau als Habilitationsschrift angenommen worden. Bei ihrer Umarbeitung und Ergänzung bot mir insbesondere die reichhaltige Bücherei des Päpstl. Bibelinstituts in Rom, deren Benutzung mir gelegentlich eines Studienaufenthaltes möglich war und deren stets hilfsbereiter Bibliothekar, Herr P. Dr. Leopold Fonck S. J. mir freundlich entgegenkam, viel neues Material. Ich hoffe, daß sie dadurch gewonnen hat, auch wenn ich teilweise zu anderen Ergebnissen als bei der früheren Ausarbeitung gekommen bin. Ich will sie nicht veröffentlichen, ohne zugleich für das große Wohlwollen zu danken, das mir von der Fakultät durch Zulassung zum akademischen Lehramte gezeigt wurde.

An umfassenden Darstellungen der Urzeit der Kirche und der urchristlichen Gemeinden ist kein Mangel. Sie sind aber naturgemäß nicht imstande, den einzelnen kleineren Problemen, die da auftauchen, lange Erörterungen zu widmen. Diese sind bei den vielen Kommentaren zwar besser aufgehoben, aber auch hier muß sich die Untersuchung beschränken, um nicht den Rahmen einer fortlaufenden Erklärung zu sprengen. Auch wo Exkurse besonders anziehenden Fragen gewidmet werden, fußt der Kommentator bei Quellen- und Parallelenangaben usw. doch meist auf ihm zuverlässig scheinenden Gewährsmännern, deren Angaben bei genauer Nachprüfung manchmal nicht standhalten.

In meiner Arbeit habe ich mich bemüht, alles zur Beurteilung des vorliegenden Problems bedeutungsvolle

Material zu verwerten und die einzelnen Anschauungen gerecht abwägend darzustellen und zu beurteilen. Die Behandlung gerade dieses Gegenstandes wird vielleicht nicht unwillkommen sein, da er seit und außer einem Aufsatz Eduard Riggenbachs über die „Schwachen" in der römischen Gemeinde (1893) noch keine gesonderte Untersuchung erfahren hat.

Danken muß ich in erster Linie meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Sickenberger. Er hat nicht nur die Habilitationsschrift angeregt, gefördert und begutachtet. sondern ihr in der erweiterten Fassung auch die Ehre der Aufnahme in die BSt gewährt, ja als Herausgeber derselben die mühsame Arbeit der genauen Durchsicht der Korrekturbogen nicht gescheut, wobei er mir noch manch wertvollen Wink gab. Dank und Gruß den Freunden vom Priesterkollegium am lieben Campo Santo in Rom, die mir in Diskussion und Unterhaltung das Problem fördern halfen. Endlich sei besonderer Dank gesagt der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft", welche die Hälfte der Herstellungkosten des Buches übernahm. Meinem Bruder aber, der in der jetzigen schlimmen Zeit mir so treu zur Seite stand, und dem ich, wie die Studienreise nach Rom, auch die zweite Hälfte der Druckkosten verdanke, soll die Widmung als schwacher Ausdruck des Dankes gelten.

Breslau, 1. Mai 1923.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

Verzeichnis der benutzten neueren Kommentare XI

Erster Teil: Die „Schwachen" in Korinth 1

I. Die korinthische Gemeinde 1

II. Die Speisenfrage im 1. Korintherbrief 5

A. Εἰδωλόθυτον 5

B. Die Darstellung des Streites bei Paulus 7

III. Der Standpunkt der Gemeinde 12

IV. Die ältere Exegese über die „Schwachen" 18

V. Die Schilderung der „Schwachen" bei Paulus 27

VI. Juden- oder Heidenchristen? 36

VII. Pauli Stellung zum εἰδωλόθυτον 40

VIII. Die „Schwachen" und die Dämonen 53

A. Ihr Dämonenglaube 53

B. Das Dämonenmahl 58

IX. Die „Schwachen" eine Partei? 65

X. Götzenopferstreit und Aposteldekret 68

Zweiter Teil: Die „Schwachen" in Rom 76

XI. Einleitung und Vorfragen 76

XII. Die Schilderung im Römerbrief 79

A. Der Streit 79

B. Die „Schwachen" 88

XIII. Der Gegenstand der „Schwäche" 94

A. Enthaltung von Fleisch 94

B. Enthaltung von Wein 97

XIV. Die Herkunft der „Schwachen" 101

XV. Der Beweggrund der „Schwäche" (κοινόν) 104

XVI. Die Frage in der älteren Exegese 108

XVII. Die zugrunde liegenden Anschauungen 121

A. Scheu vor dem Heidentum 122

1. Enthaltung von εἰδωλόθυτα 122

2. Scheu vor heidnischem Wesen 125

B. Beobachtung des mosaischen Gesetzes 128
C. Askese 138
I. Sittliche Askese 139
1. Heidentum 139
2. Judentum 140
3. Christentum 143
II. Grundsätzliche Askese (Gnosis) 148
1. Heidnische Gnosis 148
2. Jüdische Gnosis 154
3. Christliche Gnosis 157
III. Christlich begründete heidnische Gewohnheit . . 164
XVIII. Die „Tagebeobachtung“ 170
1. Ihr Zusammenhang mit der „Schwäche“ 170
2. A. Festtage 173
3. B. Glücks- und Unglückstage 178
4. C. Fasttage 180
XIX. Ergebnisse 185

Schriftstellenverzeichnis 187
Namen- und Sachverzeichnis 188

Verzeichnis
der benutzten neueren Kommentare.

(Diese werden in der Abhandlung nur mit dem Verfassernamen zitiert.)

a) Zum 1. Korintherbrief.

Bachmann Philipp. Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt (Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Theodor Zahn, VII). Leipzig 1905.

Barnes Albert. Notes explanatory and practical on the first Epistle of Paul to the Corinthians. London 1852.

Billroth Gustav. Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther. Leipzig 1833.

Bisping August. Erklärung des ersten Briefes an die Korinther[3] (Exeget Handbuch zum Neuen Testament V, 3). Münster i. W. 1883.

Bousset Wilhelm. Der erste Brief an die Korinther (Die Schriften des Neuen Testamentes, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, in dritter Aufl. hrsg. von W. Bousset und W. Heitmüller, II). Göttingen 1917.

Burger C. H. A., Der erste Brief Pauli an die Korinther deutsch ausgelegt. Erlangen 1859.

Ceulemans F. C., Commentarius in Epistolas S. Pauli. Mecheln 1901.

Cornely Rudolphus, S. I. Prior Epistola ad Corinthios (Cursus Scripturae Sacrae, Commentariorum in Nov. Test. Pars II in libros didacticos II, Commentarius in S. Pauli Ap. Epistolas II). Paris 1890.

Dods Marcus, The first Epistle to the Corinthians (The Expositor's Bible). London 1889.

Edwards Thomas Charles, A Commentary on the first Epistle to the Corinthians[2]. London 1885.

Ewald Heinrich, Die Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt. Göttingen 1857.

Findlay G G., St. Paul's first Epistle to the Corinthians (Exp. Greek Testament).

von Flatt Johann Friederich, Vorlesungen über die beiden Briefe Pauli an die Corinthier, nach seinem Tode hrsg. von seinem Sohne Christian Dan. Friedr. Hoffmann. Tübingen 1827.

Godet F., Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens. 2 Bde. Paris o. J. (Vorrede vom 28. Dezember 1885.) — Kommentar zu dem 1. Brief an die Corinther, deutsch von P. u. K. Wunderlich. 2 Teile. Hannover 1886/88.

Gutjahr F. S., Die zwei Briefe an die Korinther (Die Briefe des heiligen Apostels Paulus II). Graz und Wien 1907.

Heinrici C. F. Georg, Das erste Sendschreiben des Apostel (!) Paulus an die Korinthier erklärt. Berlin 1880 [zitiert als Heinrici, Sendschreiben].

Heinrici C. F. Georg, Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh Meyer, V[8]). Göttingen 1896 [zitiert als Heinrici].

Heydenreich Aug. Ludov Christ., Commentarius in priorem d. Pauli ad Corinthios Epistolam. 2 Bde. Marburg 1825/8.

v. Hofmann J. Chr. K., Der erste Brief Pauli an die Korinther (Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht II, 2). Nördlingen 1864.

Laperrine d'Hautpoul G., Lettres à un homme du Monde sur les Épîtres de S. Paul aux Corinthiens. Rom, Paris, Brügge 1910.

Lemonnyer A., O. Pr., Épîtres de saint Paul, Traduction et Commentaire[6]. 2 Bde. Paris 1908.

Lietzmann Hans, Die vier Hauptbriefe (Handbuch zum Neuen Testament, hrsg von Hans Lietzmann, III: Die Briefe des Apostels Paulus erklärt von H. L. u. Martin Dibelius). Tübingen 1913.

Lipman S. P., De Epistelen van den H. Apostel Paulus aan de Corinthiërs etc. s'Hertogenbosch 1869.

Maier Adalbert, Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Freiburg 1859.

Maunoury A. F., Commentaire sur les deux Épîtres de S. Paul aux Corinthiens. Paris 1879.

Meßmer Alois, Erklärung des Ersten Korinther-Briefes, hrsg. von J. C. Mitterrutzner. Innsbruck 1862.

Meyer Heinr. Aug. Wilh., Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther[4] (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV). Göttingen 1861.

Neander A., Auslegung der beiden Briefe an die Corinther, hrsg. von Willibald Beyschlag (D. A. N.'s theolog. Vorlesungen, hrsg. durch J. Müller, II). Berlin 1859.

Niglutsch Joseph, Brevis Commentarius in S. Pauli Ap. Epistolas ad Galatas et primam ad Corinthios[2]. Trient 1907.

Olshausen Hermann, Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther (Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments III, 1). Reutlingen (Königsberg) 1836.

Osiander J. E., Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Stuttgart 1847.

Péronne J.-M., Analyse logique et raisonnée des Épîtres de S. Paul. 2 Bde. Paris 1881.

Ramsay W. M., Historical Commentary on the Epistles to the Corinthians (Exp VI, 2 u. 3). 1900/01.

Reuß Edouard, Les Épîtres Pauliniennes (La Bible. Traduction nouvelle avec Introductions et Commentaires. Nouveau Testament-Troisième Partie). 2 Bde. Paris 1878.

Rickaby Joseph, S. J. Notes on St. Paul: Corinthians, Galatians, Romans. London 1905.

Robertson Archibald und Plummer Alfred, A critical and exegetical Commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians (The International Critical Commentary). Edinburgh 1911.

Rosenmüller Jo. Georgius, Scholia in Novum Testamentum IV[6]. Nürnberg 1829.

Rückert L. J., Der erste Brief Pauli an die Korinther. Leipzig 1836.

Schaefer Aloys, Der erste Brief Pauli an die Korinther (Die Bücher des Neuen Testamentes erklärt II, 1). Münster i. W. 1903.

Schlatter A., Die Briefe des Paulus (Erläuterungen zum Neuen Testament II). Calw und Stuttgart 1909.

Schmiedel P. Wilh., Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther[2] (Hand-Commentar zum Neuen Testament II, 1). Tübingen und Leipzig 1893.

Schnedermann Georg, Die Briefe Pauli an die Korinther ausgelegt[2]. (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen, hrsg. von Hermann Strack und Otto Zöckler. B. Neues Testament III: Die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer). München 1894.

Schrader Karl, Der Apostel Paulus. Vierter Teil, oder Übersetzung und Erklärung der Briefe des Apostels Paulus an die Corinther und an die Römer. Leipzig 1835.

Sickenberger Joseph, Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes, übersetzt und erklärt von Petrus Dausch usw.). Bonn 1919.

Stanley Arthur Penrhyn, The Epistles of St. Paul to the Corinthians[3]. London 1865.

van Steenkiste J. A., Commentarius in omnes S. Pauli Epistolas[6]. 2 Bde. Brügge 1899.

Toussaint C., Les Épîtres aux Corinthiens (Epîtres de Saint Paul III). Paris 1912.

Weiß Johannes, Der erste Korintherbrief (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, V[9]). Göttingen 1910.

de Wette W. M. L., Kurze Erklärung der Briefe an die Korinther[2] (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch für das Neue Testament II, 2). Leipzig 1845.

Wordsworth Chr., The New Testament ... with Notes III. London 1859.

b) Zum Römerbrief.

Agus Joseph, S. J. Epistola beati Pauli Ap. ad Romanos analytice et logice explicata. Regensburg 1888.

Beck J. T., Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, hrsg. von Jul. Lindenmeyer. 2 Bde. Gütersloh 1884.

Beelen Joannes Theodorus, Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Romanos. Löwen 1854.

Beet Joseph Agar, A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans. London 1900.

Benson Richard Meux, An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Romans. London 1892.

Bisping August, Erklärung des Briefes an die Römer (Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament V, 2). Münster i. W. 1854.

Ceulemans F. C., Commentarius in Epistolas S. Pauli. Mecheln 1901.

Cornely Rudolphus, S. I. Epistola ad Romanos (Cursus Scripturae Sacrae, Commentariorum in Nov. Test. Pars II in libros didacticos I, Commentarius in S. Pauli Ap. Epistolas I). Paris 1890.

Delitzsch Franz, Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. Leipzig 1870.

Denney James, St. Paul's Epistle to the Romans[3] (The Expositor's Greek Testament II). London 1904.

Ewald Heinrich, Die Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt. Göttingen 1857.

von Flatt Johann Friederich, Vorlesungen über den Brief Pauli an die Römer, nach seinem Tode hrsg. von seinem Sohne Christian Dan. Friedr. Hoffmann. Tübingen 1825.

Fritzsche Car. Frid. August., Pauli ad Romanos Epistola cum commentariis perpetuis. 3 Bde. Halle 1836/43.

Godet F., Commentaire sur l'Épître aux Romains[2]. 2 Bde. Neuchâtel-Paris 1883/90. — Commentar zu dem Brief an die Römer, deutsch von E. R. u. P. Wunderlich. 2 Bde. Hannover 1882.

Haldane Robert, Exposition of the Epistle to the Romans with remarks[8]. 3 Bde. Edinburgh 1859.

Hodge Charles, A Commentary on the Epistle to the Romans[3]. London o. J.

v. Hofmann J. Chr. K., Der Brief Pauli an die Römer (Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht III). Nördlingen 1868.

Jatho Georg Friedrich, Pauli Brief an die Römer nach seinem inneren Gedankengange erläutert. 2 Bde. Hildesheim 1858/9.

Jowett Benjamin, The Epistles of St. Paul to the Thess., Gal., Romans: with critical notes and dissertations. 2 Bde. London 1855.

Jülicher Adolf, Der Brief an die Römer[3] (Die Schriften des Neuen Testamentes, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, in dritter Aufl. hrsg. von W. Bousset und W. Heitmüller, II). Göttingen 1917.

Klee Heinrich, Commentar über des Apostels Paulus Sendschreiben an die Römer. Mainz 1830.

Klofutar Leonardus, Commentarius in Epistolam S. Apostoli Pauli ad Romanos. Laibach 1880.

Köllner Eduard, Commentar zu dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer. Darmstadt 1834.

Krehl Aug. Ludw. Gottlob, Der Brief an die Römer ausgelegt. Leipzig 1845.

Kühl Ernst, Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1913.

Lagrange M.-J., O. Pr., Saint Paul. Epître aux Romains. Paris 1916.

Lange J. P. und Fay F. R., Der Brief Pauli an die Römer (Theol.-hom. Bibelwerk von Lange, Des Neuen Testamentes 6. Teil). Bielefeld 1865.

Laperrine d'Hautpoul G., Lettres à un homme du Monde sur l'Épître de S. Paul aux Romains. Rom und Paris 1908.

Lemonnyer A., O. Pr., Épîtres de saint Paul, Traduction et Commentaire[6]. 2 Bde. Paris 1908.

Lietzmann Hans, Die vier Hauptbriefe (Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Hans Lietzmann, III: Die Briefe des Apostels Paulus erklärt von H. L u. Martin Dibelius). Tübingen 1913.

Lipsius R. A., Der Brief an die Römer[2] (Hand-Commentar zum Neuen Testament II, 2). Tübingen und Leipzig 1892.

Luthardt Chr. Ernst, Der Brief Pauli an die Römer ausgelegt[2] (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen, hrsg. von Hermann Strack und Otto Zöckler B. Neues Testament III: Die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer). München 1894.

Maier Adalbert, Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Freiburg 1847.

Maunoury A. F., Commentaire sur l'Épître de S. Paul aux Romains. Paris 1878.

Meyer Heinr. Aug. Wilh., Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer[3] (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV). Göttingen 1859.

Moule Handley C. G., The Epistle of St. Paul to the Romans (The Expositor's Bible). London 1894.

Nielsen Rasmus, Der Brief Pauli an die Römer entwickelt. Deutsche Bearbeitung von Alexander Michelsen. Leipzig 1843.

Niglutsch Joseph, Brevis Commentarius in S. Pauli Ap. Epistolam ad Romanos[2]. Trient 1909.

Olshausen Hermann, Der Brief des Apostels Paulus an die Römer (Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments III, 1). Reutlingen (Königsberg) 1835.

Oltramare Hugues, Commentaire sur l'Épître aux Romains. 2 Bde. Genf und Paris 1881/2.

Ortloph J. L. A., Der Brief Pauli an die Römer, übersetzt und ausgelegt. 2 Bde. Erlangen 1865/6.

Otto Carl Wilhelm, Commentar zum Römerbrief. 2 Bde. Glauchau 1886.

Parry John, The Epistle of Paul the Apostle to the Romans (Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges). Cambridge 1912.

Péronne J.-M., Analyse logique et raisonnée des Épîtres de S. Paul. 2 Bde. Paris 1881.

Philippi Friedrich Adolph, Commentar über den Brief Pauli an die Römer[2]. Frankfurt a. M. und Erlangen 1856.

Reiche J. G., Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer mit historischen Einleitungen und exegetisch-dogmatischen Exkursen. 2 Bde. Göttingen 1833/4.

Reithmayr Fr. X., Commentar zum Briefe an die Römer. Regensburg 1845.

Reuß Edouard, Les Épîtres Pauliniennes (La Bible. Traduction nouvelle avec Introductions et Commentaires. Nouveau Testament-Troisième Partie). 2 Bde. Paris 1878.

Rickaby Joseph, S. J., Notes on St. Paul: Corinthians, Galatians, Romans. London 1905.

Rosenmüller Jo. Georgius, Scholia in Novum Testamentum III[6]. Nürnberg 1829.

Rückert L. J., Commentar über den Brief Pauli an die Römer[2]. 2 Bde. Leipzig 1839.

Sanday William und Headlam Arthur C., A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans[2] (The International Critical Commentary). Edinburgh 1896.

Schaefer Aloys, Der Brief Pauli an die Römer (Die Bücher des Neuen Testamentes erklärt III). Münster i. W. 1891.

Schlatter A., Die Briefe des Paulus (Erläuterungen zum Neuen Testament II). Calw und Stuttgart 1909.

Schott Theodor, Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt. Erlangen 1858.

Schrader Karl, Der Apostel Paulus. Vierter Teil, oder Übersetzung und Erklärung der Briefe des Apostels Paulus an die Corinther und an die Römer. Leipzig 1835.

Sickenberger Joseph, Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments übersetzt und erklärt von Petrus Dausch usw.). Bonn 1919.

van Steenkiste J. A., Commentarius in omnes S. Pauli Epistolas[6]. 2 Bde. Brügge 1899.

Stenersen Stener Joannes, Epistola Pauli ad Romanos perpetuo commentario in usum juventutis studiosae illustrata (Epistolae Paulinae 1). Christiania 1829.

Stengel Liborius, Commentar über den Brief des Apostels Paulus an die Römer. Aus dem handschriftlichem Nachlasse des . . . . . hrsg. von Joseph Beck. 2 Bde. Freiburg i. B. 1836.

Tholuck A., Kommentar zum Briefe Pauli an die Römer. Neue Ausarbeitung. Halle 1842.

Toussaint C., L'Épître aux Romains (Épîtres de Saint Paul II). Paris 1910.

Umbreit F. W. C., Der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testamentes ausgelegt. Gotha 1856.

Vaughan C. J., Ἡ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή. St. Paul's Epistle to the Romans[5]. London 1880.

Vetter K. W., Die Epistel St. Pauli an die Römer, textgemäß erklärt. Jenkau und Schreiberhau 1864.

Volkmar Gustav, Paulus Römerbrief. Der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt. Zürich 1875.

Weiß Bernhard, Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, IV[9]). Göttingen 1899.

de Wette W. M. L., Kurze Erklärung des Briefes an die Römer[4] (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch für das Neue Testament II, 1). Leipzig 1847.

Whedon Dott, Il pensiero di San Paolo, commento all'Epistola ai Romani, libera versione dall'inglese del Dott. Enrico Caporali. Rom 1880.

Wordsworth Chr., The New Testament... with Notes III. London 1859.

Zahn Theodor, Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt (Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Theodor Zahn, VI). Leipzig 1910.

Die Abkürzungen für die biblischen Bücher und die Literaturnachweise sind die in der „Biblischen Zeitschrift" gebräuchlichen. Außerdem bedeutet

MPG und MPL = Migne, Patrologia, Series graeca und latina,

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

Erster Teil.

Die „Schwachen“ in Korinth.

I.

Die korinthische Gemeinde.

Als Paulus nach Korinth kam, hatte er keinen Grund, von seiner bis dahin geübten Praxis der Missionstätigkeit abzuweichen. Die Apostelgeschichte gibt uns von der Entstehung der korinthischen Gemeinde ein ziemlich klares Bild, das auch durch das Schweigen der Korintherbriefe über die dort geschilderten Vorgänge seine Glaubwürdigkeit nicht verliert. Danach nimmt Paulus Wohnung bei dem Ehepaar Aquila und Priscilla (Apg 18, 2) und disputiert jeden Sabbat in der Synagoge mit Juden und hellenischen Proselyten (18, 4); erst als die Juden ihn schmähen und beschimpfen, wendet er sich in seiner Predigt besonders an die Heiden (18. 6). Er verlegt darum seine Lehrtätigkeit in das Haus des Titius Justus, und es ist wohl nicht ohne Bedeutung, wenn Lukas erwähnt, daß dieses an die Synagoge anstieß (18, 7). Mit der Wahl dieses Ortes für seine Tätigkeit hat Paulus den Gegensatz zur jüdischen Gemeinde in Korinth offenbar gemacht und die Trennung vollzogen. Daß daraus offene Feindschaft entstand, ersehen wir aus der Anklage der Juden beim Prokonsul Gallio auf gesetzwidrige Gottesverehrung (18, 13) und besonders auch aus ihrer Wut über die Abweisung der Klage (18, 17).

Die so entstandene Gemeinde war überwiegend heidenchristlich. Wenn Paulus auch 1 Kor 1, 12 rügen muß, daß

sich eine Partei nach Kephas, dem Altapostel, nennt, so gab es doch daneben noch zwei (oder drei) andere Parteien, die überwiegend Heidenchristen umfaßten, und auch die Kephaspartei brauchte nicht nur Juden, sondern auch hellenische Proselyten in ihren Reihen zu haben. Wie von der Bekehrung mancher Juden, z. B. des Synagogenvorstehers Krispus (18, 8), erzählt Lukas auch von der heidnischer Proselyten, wie des Titius Justus (18, 7). — Der heidenchristliche Charakter der Gemeinde, wie er auch aus den Korintherbriefen mit Deutlichkeit hervorgeht, wird übrigens kaum bestritten.

Die korinthische Gemeinde war ein Sorgenkind des Apostels. Denn diese junge Pflanzung, die sich hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, aus „kleinen Leuten" zusammensetzte, hatte in ihrem Leben nach dem Evangelium mit großen äußeren und inneren Schwierigkeiten zu kämpfen. War doch Korinth, in damaliger Zeit sogar, berüchtigt, ja sprichwörtlich wegen seiner Sittenlosigkeit geworden[1] — selbst die Religion stand dort in besonderer Weise im Dienste der Ausschweifung. Die Priesterinnen der Aphrodite gaben sich Mühe, den letzten Rest von Scham unter dem Vorwand des Gottesdienstes zu vernichten.

Die korinthische Gemeinde konnte nicht in die Wüste gehen.[2] Mitten in der Welt standen die Neophyten, umlauert von all den Gefahren für Glauben und Leben in Christus, umlockt von den Versuchungen, denen sie vor ihrer Bekehrung auch verfallen waren. Sie konnten sich, auch beim besten Willen, nicht von den täglich erforderten

[1] Vgl. Ignaz Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (B St IV 4). Freiburg i. B. 1899. 1—5.

[2] Paulus erkennt das ausdrücklich an 1 Kor 5, 9. 10: Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου . . . ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. — Vgl. auch Brief an Diognet V, 1. 2 (ed. Franc. Xav. Funk, Patres Apostolici I 396/8): Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν.

Berührungen mit dem Heidentume freimachen, wie etwa die Juden, denen Stammeseinheit und Mißtrauen der Heiden viel leichter eine gemeinsame Absonderung gestatteten. Aber die Christen brachte, abgesehen davon, daß sich jeder als Pionier der Wahrheit fühlen mußte, neben dem Beruf besonders die heidnische Verwandtschaft und Freundschaft in ständige Berührung mit der von ihnen aufgegebenen Welt des Götterglaubens. Diese Beziehungen abzubrechen war vorerst nicht möglich; die Frau konnte ihrem heidnischen Manne, der Sohn und die Tochter ihren heidnischen Eltern, der Sklave seinem Herrn nicht einfach weglaufen.

Für Paulus und seine Mitarbeiter hätte auch der ständige Verkehr mit den Heiden keine unüberwindlichen Gefahren gehabt. Bei den korinthischen Neophyten war es freilich anders. Das Heidentum mit seiner Freiheit zu sündigen, dem sie eben erst den Rücken gekehrt, lockte gewaltig und brachte manchen zu Falle. Paulus muß in seinen Briefen warnen vor Befleckung mit heidnischem Wesen (5, 9 . 10), vor Unzucht und Schwelgerei 6, 13—17), vor Teilnahme an Götzenopfern und Verzerrung seiner Freiheitspredigt in das Axiom »Πάντα μοι ἔξεστιν« (6, 12).

So groß die Gefahren, so groß waren aber auch die Gnadengaben, welche das Christentum ihnen vermittelte. Über keine andere Gemeinde des Urchristentums haben wir Nachrichten, die eine so intensive Erfüllung mit Geistesgaben wie in Korinth melden würden. Glossolalie und Prophetie, Sprachenreden und Unterscheidung der Geister, überhaupt jede Art charismatischer Begabung trat in der Gemeindeversammlung häufig ans Licht (14, 23 ff.). Paulus sieht sich sogar gezwungen, den Eifer der Korinther, das Wehen des Geistes in ihren Seelen nach außenhin zu offenbaren, einzuschränken und zur Mäßigung zu ermahnen. Denn seinem scharfen Auge blieben die Auswüchse dieses Enthusiasmus nicht verborgen. Die Kraft und Gnade Christi, die in ihnen wohnt, macht sie zwar stark und frei und gibt ihnen den Mut, allen Gefahren zu trotzen. Aber

dies Bewußtsein hat in ihnen schon eine gewisse Überhebung und eine Art vermessentlichen Vertrauens auf ihre christliche Freiheit und den Geist Gottes, den sie besitzen, großgezogen, sie haben nicht nur keine Furcht mehr vor den Gefahren der sie umgebenden heidnischen Welt, sondern finden sogar eine gewisse Freude darin, absichtlich ihnen entgegentreten zu können. Diese ἐξουσία (8, 9), deren sie sich rühmen und aus der sie die Berechtigung herleiten, sich über jede ängstliche Scheu vor der Sünde hinwegzusetzen, muß Paulus besonders im 1. Korintherbrief auf das rechte Maß zurückführen. Er muß sie lehren, daß man nicht Gott versuchen dürfe (10, 9 . 22).

II.

Die Speisenfrage im 1. Korintherbrief.

Auf diesen Grundsatz »Πάντα μοι ἔξεστιν« beriefen sich die Korinther auch, als sie in ihrem Gemeindebriefe den Apostel um seine Entscheidung baten, wie sie sich zum Götzenopferfleisch verhalten sollten. Dieser Brief der korinthischen Gemeinde, der auch noch andere Anfragen enthielt, ist zwar nicht auf uns gekommen, dafür haben wir aber die Antwort Pauli im 8. Kapitel des 1. Korintherbriefs.

A) Εἰδωλόθυτον.

Es handelt sich, wie Paulus 8, 1 schreibt: περὶ τῶν εἰδωλοθύτων.

Wie im Altertum überhaupt die Religion viel inniger mit dem öffentlichen und privaten Leben verbunden war als heutigentags, so war insbesondere all das, was der Mensch an Speise und Trank zu sich nahm, der Gottheit geweiht. Dieser Brauch ist ja leicht erklärlich aus dem Bewußtsein, daß, wie man der Gottheit das Leben verdankt, sie es auch ist, die es uns erhält. Wie die Juden im Zehnten die gesamten Feldfrüchte und in der Erstgeburt ihren Viehbestand dem Herrn symbolisch opferten, so war auch der Heide gewöhnt, Speise- und Trankopfer darzubringen, und Libationen waren bei jedem Festmahle selbstverständlich. Insbesondere galten die Schlachttiere als geeignetes Götteropfer. Es wurde davon nur ein geringer Teil verbrannt[1], der größere galt als Anteil der Priester

[1] „Opfer, die ganz den Flammen übergeben wurden, sind selten; gewöhnlich erhielten die Götter das Fett und von jedem Gliede etwas, oder auch einzelne Teile, namentlich die Schenkelknochen, besonders, während das Übrige zum Schmause der Menschen verwendet ward, der

und des Opfernden. An das Opfer schloß sich vielfach gleich das Mahl, und die Teilnehmer fühlten sich dabei — besonders wenn es, wie häufig geschah, sogar in einem zu dem Tempel gehörigen Raume oder Haine abgehalten wurde — als Gäste des Gottes.

Es gab wohl keine öffentliche oder private Feier, die nicht mit einer religiösen Zeremonie eingeleitet wurde und der nicht im allgemeinen ein religiöser Charakter aufgeprägt war.[1] Nicht einmal Ungläubige hätten sich diesem eingebürgerten Volksbrauch entziehen dürfen und wollen. Auch an die Christen wird oft genug von verwandter oder bekannter Seite eine Einladung zu einem Opfermahl gerichtet worden sein. Aber auch bei den häuslichen Mahlzeiten der Heiden gelangte vielfach Opferfleisch auf den Tisch. Nicht immer wird dem Opfer gleich im Tempel das Mahl gefolgt sein, mancher zog es vor, zuhause zu feiern; oft genug brachte man wohl auch umgekehrt das Opfertier, das aus Anlaß einer Feier, oder weil es schlachtreif war, sein Leben lassen mußte, zum Tempel, damit es vom Priester getötet und geopfert würde. Was vom Opfermahle übrig blieb, konnte später noch aufgetragen werden.

Solches von Priestern geopferte Fleisch wurde endlich auch in den Handel gebracht. Von ihrem Opferanteil gaben sie, was sie für den eigenen Bedarf nicht benötigten, zum öffentlichen Verkaufe weiter.

---

so notwendig mit jedem Opfer verbunden schien, daß beide Begriffe sich im Sprachgebrauch fortwährend durchkreuzen und seine Teilnahme gleichfalls wesentliches Kennzeichen einer religiösen Genossenschaft war“ (Karl Friedrich Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen[2], bearb. v. Stark. Heidelberg 1858. 163) — Vgl. darüber auch Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[2] (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, hrsg. von Iwan v. Müller V, 3. München 1898) 94 f.; Bachmann 302/3.

[1] „Deuils et joies de famille, voeux et actions de grâces, solennités rituelles, jeux de cirque, anniversaires, mille autres circonstances donnaient lieu à des sacrifices“ (F. Prat, SJ, La théologie de Saint Paul[5] [Bibliothèque de Théologie historique VI]. Paris 1913. I 158).

Davon zu unterscheiden ist die fromme Übung, die wohl weder der Fleischer[1] noch der Private[2] jemals versäumte, jedes Tier, das geschlachtet wurde, mit einigen Opferzeremonien den Göttern darzubringen. Es wird wohl niemandem eingefallen sein, dieses Fleisch als eigentliches Opferfleisch zu betrachten. Der Ausdruck ἱερόθυτον („heilige Opferspeise") wird sicher nur auf vom Priester dargebrachte Opfer angewandt worden sein.[3]

Auch noch andere Nahrungsmittel opferten die Heiden, wie Wein, Öl, Honig, Mehl. Aber als Opferspeise im eigentlichen Sinne wird nur das Fleisch bezeichnet. So bedeutet auch der Ausdruck εἰδωλόθυτον, den der Jude und Christ entsprechend seiner Anschauung von den heidnischen θεοὶ als εἴδωλα gebraucht, in erster Linie, ja eigentlich ausschließlich das Opferfleisch und kommt auch nur in diesem Sinne in der Literatur vor.

B) Die Darstellung des Streites bei Paulus.

Diese heidnisch-religiöse Sitte nun war es, die der jungen Gemeinde in Korinth jene Schwierigkeiten machte, zu deren Beseitigung der Apostel aufgerufen wurde.

Um aus den klugen und besonnenen Ausführungen Pauli ein Bild der Streitfrage, insbesondere die Charakterzüge der „Schwachen" zu gewinnen, ist es nötig, den Inhalt der betreffenden Ausführungen kurz darzustellen. Der Gedankengang ist folgender:

Nachdem Paulus das Thema der nun folgenden Auseinandersetzung angegeben: Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων (8, 1), nimmt

---

[1] Die Verbindung von Fleischbank und Opferkult ist in Pompeji noch sichtbar. In das Macellum eingebaut ist eine dem Kaiserkult gewidmete Kapelle, die aber keinen Altar hat. Links von ihr befindet sich ein Raum, der wohl zu Opfermahlen gedient hat, rechts die Fleisch- und Fischbank (vgl. August Mau, Pompeji in Leben u. Kunst[2]. Leipzig 1908. 90/97).

[2] Vgl. Athenaeus V 179d.

[3] Die private Zeremonie ist gemeint, wenn Eustathius Thessal. (Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὁμήρου Ὀδυσσείαν) zu Odyss. II 56 bemerkt: ὅτι ἱερεύειν οὐ μόνον τὸ θύειν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἁπλῶς σφάζειν. ἱερεῖον γὰρ ἀττικῶς τὸ σφαγιαζόμενον ζῷον.

er die Begründung der Gemeinde für ihr Verhalten auf, um sie vorerst zu bestätigen: οἴδαμεν, ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. Allerdings scheint in der Art der Zitation[1] schon etwas Tadelndes zu liegen. „Daß wir alle die Erkenntnis haben[2], das wissen wir", sagt er, „damit berichtet ihr mir wahrhaftig nichts Neues." Diese γνῶσις ist die höhere und vertiefte Gottes- und Welterkenntnis im allgemeinen, die das Christentum gebracht hat. Worauf sie sich im besonderen in diesem Falle erstreckt, sagt uns Paulus einige Verse später. Zuerst aber legt er den Korinthern mit ganz kurzen Worten nahe, daß die γνῶσις, wenn sie nicht mit der ἀγάπη verbunden ist, schließlich nur Schaden anrichte und vor Gott recht wenig gelte (V. 1b—3). Nach diesem Tadel wiederholt er nochmals das Thema: es handelt sich περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων (V. 4), und nochmals setzt Paulus mit Absichtlichkeit das οἴδαμεν her: auch das, was ihr mir schriebt und worauf ihr euch als auf eine besondere γνῶσις beruft, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς (V. 4), wissen wir (alle). Paulus will damit wohl auch ausdrücken und feststellen, daß er das alles schon wußte, als er bei ihnen war, seine Warnung vor der

[1] Paulus zitiert hier und später aus dem Gemeindebriefe der Korinther, vgl. darüber z. B. Walter Lock, 1 Corinthians VIII 1—9. A Suggestion (Exp II 8 [1897] 65—74). Henry Bois (De priore Pauli ad Corinthios epistola. Dissertation. Toulouse 1887) teilt die ersten Verse folgenderweise zwischen den Korinthern und dem Apostel auf: K. 1a, P. 1b—3, K. 4—6, P. 7, K. 8, P. 9ff. (92/93).

[2] Es steckt darin sicher eine kleine Ironie (Theod. Mops.). Chrysostomus meint ebenfalls, Paulus habe den Hochmut einiger Korinther dämpfen wollen, die glaubten, diese Erkenntnis allein zu haben. Cornely (222) dagegen glaubt, daß Paulus „a tali ironia, quae sarcasmo non erat dissimilis, tractatum inchoare non potuit". — Die meisten Ausleger (z. B. Thom., Ad. Maier, Cornely) betrachten diesen Satz als unvollständig. Paulus wollte nicht sagen, „die Erkenntnis" im allgemeinen, sondern „die Erkenntnis, daß kein Götze in der Welt existiere". Der Gedankengang wäre durch V. 1a—3 unterbrochen. — Das πάντες ist euphemistisch. Denn Paulus sagt ja dann ausdrücklich, daß nicht alle die Erkenntnis haben. Bisping meint (142), „daß der Apostel hier zunächst die Gebildeten in Korinth im Auge hat und die Aufgeklärten, dort aber mit besonderer Beziehung auf die Schwachen und Ängstlichen spricht".

Befleckung mit Götzendienst, die er damals ausgesprochen (1 Kor 5, 9. 10), also nicht auf geringer Erkenntnis beruhte. Nochmals folgt V. 5. 6 das feierliche Bekenntnis zum einen Gott und einen Herrn Jesus Christus. Dadurch, daß die Heiden viele Götter und Herren haben[1], wird die Einzigkeit Gottes und Christi nicht gestört oder nur angetastet. Da es nun keine Götzen gibt, hat die Weihe von Speisen an etwas, das gar nicht existiert, natürlich keinen Wert, und sie könnten eine solche Opferung überhaupt ignorieren.

Aber ihr vergeßt, meint Paulus weiter, daß ihr Rücksicht zu nehmen habt auf solche Gemeindemitglieder, die im Glauben noch nicht so weit sind wie ihr. Wenn ihr nämlich auch behauptet, daß alle die „Erkenntnis" haben, so wißt ihr selbst am besten, daß das gerade in eurer Gemeinde

[1] ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί (V. 5b): „wie es tatsächlich viele Götter und Herren gibt". Die Ausdrucksweise des Apostels ist auffallend. Er will selbstverständlich das vorhergehende Bekenntnis zum wahren Gott und zum Herrn Christus nicht widerrufen, sondern zieht ausdrücklich mit dem folgenden ἡμῖν die Scheidungslinie zwischen Heiden- und Christentum. Ebenso scheint aber aus diesem Vers hervorzugehen, daß „deren Wirklichkeit an sich nicht geleugnet wurde" (Heinrici, Sendschreiben 230). Es kann also hierin schon eine Anerkennung einer gewissen Realität der heidnischen Götzen liegen, um die sich aber der Christ nicht kümmert. Jedenfalls will Paulus in erster Linie sagen, daß die Heiden eben viele Götter haben, an sie glauben. „Paulus muß zwar zugeben, daß man in der Welt vielen Dingen den Namen Gottes zuschreibt entsprechend dem Grunddogma des Polytheismus, der eine Vielheit von Göttern lehrt. Da das damalige Heidentum auch manche Götter und Göttinnen derart verehrte, daß deren Verehrer sich in deren besonderen Dienst stellten und zu Kultgemeinschaften zusammenschlossen, spricht Paulus auch von einer Vielheit von ‚Herren'" (Sickenberger 32). Einige Exegeten denken bei dem Ausdruck κύριοι an die Ἀποθέωσις der römischen Kaiser, die Paulus damit treffen wolle. Vgl. Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt 2/3. Tübingen 1909. 267: „Und da werden wir der Vermutung nicht ausweichen können, daß die Christen des Ostens, wenn sie den Apostel im Sinne von Phil 2, 9. 11 und 1 Kor 8, 5. 6 predigen hörten, in dem feierlichen Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei, einen stillen Protest gegen andere ‚Herren', ja gegen ‚den Herrn', wie man den römischen Cäsar zu nennen anfing, gefunden haben." — Andere

nicht der Fall ist. Ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις (V. 7), die Erkenntnis nämlich, daß das Götzenopferfleisch nichts anderes ist als gewöhnliches Fleisch. Es gibt nämlich einige (τινὲς), die es wie Opferfleisch essen, d. h. mit dem Bewußtsein, Götzenopfer zu genießen, und ihr Gewissen, das eben „schwach" ist, wird dadurch befleckt. Diese „Schwäche" kommt von einer bis heute währenden Gewöhnung an den Götzen (τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου V. 7). Und auf diese „schwachen" Brüder müßt ihr Rücksicht nehmen. Ob ihr eßt oder nicht, das wird euch vor Gottes Richterstuhl nicht größer oder kleiner machen (V. 8). Aber wohl wird es euch als Schuld angerechnet werden, wenn ihr durch das Essen jemandem Ärgernis gebt (V. 9). Und das ist leicht möglich: wenn einer von euch von einem „Schwachen"

---

halten es für ziemlich sicher, daß Paulus hier schon an Engelwesen denkt. Bousset (112) vermutet, daß er „doch hier die Empfindung zweier irgendwie verschiedener göttlicher (dämonischer) Wesenheiten" habe. Martin Dibelius (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909) hält die Wendung für einen sprichwörtlichen Ausdruck und legt ihr im Munde Pauli die Bedeutung unter: „was man sonst ‚Gott' nennt, existiert zwar, trägt aber diesen Namen zu Unrecht" (77). Er rekurriert auf die rabbinische Lehre von den „himmlischen Regenten" und meint: „Es handelt sich also um Geistwesen, die fälschlich als Götter bezeichnet werden. Auch der κύριος-Name ist wohl auf sie zu beziehen. Wir haben uns unter diesen κύριοι Engel vorzustellen, deren Tätigkeit in der Herrschaft über irgend etwas besteht" (78). Nimmt man aber θεοί als Bezeichnung bestimmter Engelwesen im Munde Pauli, so ist der Widerspruch mit den Versen vorher und nachher nicht aus der Welt zu schaffen, im übrigen ist es kaum glaublich, daß Paulus Engeln den Gottesnamen gegeben haben soll. Es genügt doch schließlich vollständig, anzunehmen, daß Paulus (oder die Korinther, denen er diesen Ausdruck aus ihrem Briefe entlehnt haben kann) sich dem volkstümlichen Sprachgebrauche der heidnischen Welt anpasse. Das ist nicht verwunderlich, vgl. z. B. Tertullian, De idololatria 21 (ed. Reifferscheid-Wissowa, CSEL XX 55, 7—14): „Scio quendam, cui dominus ignoscat, cum illi in publico per litem dictum esset: Jupiter tibi sit iratus, respondisse: immo tibi ... ad quid enim indigneris per eum, quem scis nihil esse?" Adolf Harnack bemerkt dazu (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten ². Leipzig 1906. I 258 Anm. 1): „Hier ist nach Tertullian nicht nur die Verwünschung unerlaubt, sondern vor allem die Anerkennung Juppiters", die selbstredend nicht beabsichtigt war.

gesehen wird, wie er im Götzenheiligtum zu Tische liegt, wird da nicht dessen Gewissen, das schwach ist, „auferbaut“ [1] werden — zum Essen der Götzenopferspeise? (V. 10). Und das bedeutet für den „Schwachen“ eine Sünde, ja vielleicht das ewige Verderben. Und so geht der „Schwache“, der Bruder, für den Christus gestorben, zugrunde durch deine γνῶσις (V. 11). So wird das Essen auch für euch selbst Sünde — ihr sündigt gegen euren Bruder und sein schwaches Gewissen —, ja ihr sündigt sogar gegen Christus selbst, indem ihr seine Erlösungstat zunichte macht (V. 12). Darum — so handle ich wenigstens — wenn mein Bruder an Speise Anstoß nimmt, so esse ich in Ewigkeit überhaupt kein Fleisch mehr (wenn es nötig ist, um ihn vor Sünde zu bewahren) (V. 13).

[1] οἰκοδομεῖν hier ironisch; andere (z. B. Billroth) nehmen es nur für „bestärken“: „Aedificare hic pro confirmare capitur. Est autem ruinosa aedificatio, quae in sana doctrina fundata non est“ (Calvin 355).

III.

Der Standpunkt der Gemeinde.

Um die Eigenart der τινές (die wir fortan kurz die „Schwachen“ nennen wollen) zu bestimmen, ist es nötig, erst die Ansicht der Gemeinde (der „Starken“) festzustellen.

Die „Starken“ bilden die überwiegende Zahl und geben der Gemeinde das Gepräge. Die „Schwachen“ werden ausdrücklich nur als τινές (welche) bezeichnet. Es hat sogar den Anschein, als ob mit Ausnahme dieser τινές die ganze Gemeinde sich zu den „Starken“ zählte. Aber triftige Gründe sprechen dagegen. Es gab sicher gesetzestreue Juden, die die Praxis der „Starken“ nicht befolgten. Es gab auch Christen, die diese Praxis offen verurteilten. Von irgendeiner Seite muß ja doch die Frage angeschnitten worden sein, wie man sich dem εἰδωλόθυτον gegenüber verhalten solle. Daß das die „Schwachen“ selbst nicht gewesen sind, scheint klar zu sein. Diese sind viel zu wenig gefestigt, viel zu ängstlich und schwankend, als daß sie es gewagt hätten, ihre Stimme laut werden zu lassen. Ja es ist aus den Ausführungen des Apostels nicht zu entnehmen, ob die Rücksicht auf die „Schwachen“ überhaupt bisher im Korinth eine Rolle spielte oder erst von Paulus als neues Argument in die ganze Streitfrage gebracht wurde. Der ganzen Zusammensetzung der Gemeinde nach waren die „Starken“ mindestens überwiegend Heidenchristen. Allerdings konnten auch aufgeklärte Judenchristen zu ihnen gehören. Auch sie konnten die Götzen als „Nichtse“ betrachten, und die Versuchung, diese Überzeugung auch nach außen hin zu bekunden, vielleicht

auch eine gewisse Verachtung des Heidentums (die ja beim Juden selbstverständlich war.) zu zeigen, war auch bei solchen vorhanden.

Ihr Verhalten dem Götzendienst und den Götzenopfern selbst gegenüber ist sicher korrekt. An den Opfern selbst haben sie nicht teilgenommen. Sonst wäre die Mahnung 10, 18 sinnlos. Paulus hat in dieser Beziehung gar nichts zu tadeln. Im übrigen fußen sie auf ihrer christlichen Freiheit. Πάντα μοι ἔξεστιν — damit begründen sie auch hier. Und da sie die Erkenntnis haben, daß es überhaupt keine Götzen gibt, alle „Nichtse" sind, also auch die Weihe der Speise an ein Nichts nichts an ihr ändern kann, so ist sie ihnen etwas Gleichgültiges, und sie sehen — mit Absicht — über den Unterschied zwischen Geweihtem und Nichtgeweihtem hinweg. Sie nehmen nicht nur Einladungen zu jeder Feier in ihrer heidnischen Bekanntschaft und Verwandtschaft an, sondern scheuen sich auch nicht, an Festfeiern und Mahlzeiten teilzunehmen, die im Tempelbereich veranstaltet werden.[1] All das tun sie mit einer gewissen Absichtlichkeit und Offenheit in der Überzeugung, dadurch sich Gott besonders wohlgefällig zu machen und ihren Glaubensstandpunkt den Heiden gegenüber in der rechten Weise zu vertreten. „Leicht konnten sie aus dem behaupteten Rechte sogar eine Pflicht solchen Essens

[1] Die innere Anteilnahme der großen Menge der Heiden an den Opfern dürfte doch größer gewesen sein, als Ernst v. Dobschütz (Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. Leipzig 1902) es darstellt: „Ihnen (den Starken) war es eben nur Geselligkeit. Sie mochten aus eigener Erfahrung wissen, daß all die religiösen Zeremonien, die Opfer und Libationen, die sich damit verbanden, den meisten nur eine mit mehr oder weniger Superstition verbundene Formsache waren, keine Glaubensangelegenheit, kein Stück wahrer Religion, an dem man innerlich Anteil nahm" (25 6). — Der Opferaltar stand öfter unter freiem Himmel, auch die Opferschmäuse fanden häufig in einem Tempelvorhof, wohl auch in Nebenräumen statt (vgl. die Ausgrabungen in Pompeji). — „εἰδώλιον (8, 10) (od. εἰδωλεῖον) (LXX Dan 1, 2; Bel 9 [= Dn 14, 9]; 1 Esra 2, 10; 1 Makk 1, 47; 10, 83) entspricht in seiner Bildung ganz den geläufigen, von den Eigennamen des betreffenden Gottes abgeleiteten Bezeichnungen der einzelnen Tempel cf. 'Απολλώνιον, Ποσειδώνιον usw." (Bachmann 314).

machen."[1] Um ängstliche Christen, die ihr Tun nicht billigen, kümmern sie sich dabei nicht.

Es liegt also kein Grund vor, so weitgehende Schlüsse auf eine absichtliche Überbietung der Schrift durch die „Starken" zu ziehen, wie A. Schlatter[2] es tut: dieser sucht sie deshalb auch unter den früheren Juden, die mit ihrem bisherigen Nomismus absichtlich vollständig brechen wollen durch „Mißachtung des Griechentums, nun freilich zugleich noch viel mehr des Judentums", und zählt das zu den Merkmalen der „Christuspartei". — Heinrich Weinel[3] findet in dem Verhalten der „Starken" einen ausgeprägten „libertinistischen Gnostizismus". Aber Pauli Ausführungen geben kein Recht, so weit zu gehen. Die „Starken" sind jedenfalls (in diesem Punkte wenigstens) rechtgläubig. Paulus muß sich selbst auf ihren Standpunkt stellen. Was an ihnen zu tadeln ist, ist nur die Folgerung, die sie einseitig aus ihrer Glaubensüberzeugung ziehen, und die Absichtlichkeit, mit der sie sich in Berührung mit dem Götzendienst begeben und dadurch Gott versuchen. Paulus ist also nicht „im Grunde ein Gnostiker, der aus sittlicher Rücksichtnahme die kirchliche Praxis anrät", sondern ein Mann, der ihren an und für sich richtigen freiheitlichen Anschauungen dadurch begegnet, daß er die anderen Gesichtspunkte beibringt, die für die Beurteilung der Frage maßgebend sind, und die sie vergessen oder absichtlich übersehen haben. Wenn Weinel weiter meint: „Der Mann, der im 1. Kor. und im Röm. schreibt, ist nicht der Vermittler zweier feststehender Überlieferungen, sondern er müht sich noch ganz von innen heraus um die Probleme, die ihm sichtlich zum ersten Male vorgelegt werden", so ist das insofern richtig, als man merkt, mit welcher Sorgfalt und inneren Anteilnahme Paulus die Begründung für seine Ent-

[1] Schnedermann 211.

[2] Die korinthische Theologie (B F chr Th XVIII 2). Gütersloh 1914. 47.

[3] Die Echtheit der Paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes (Festgabe für Julius Kaftan zu seinem 70. Geburtstage. Tübingen 1920. 376—393) 387/8.

scheidung gibt (das Problem verlangt zum ersten Male ein tieferes Eindringen), aber ebenso ist klar zu erkennen, wie Paulus auf ein ganz bestimmtes Ziel lossteuert, das er erreichen will: er weiß von Anfang an, worauf es ankommt. Die Grundsätze sind da; was Paulus hinzufügt, ist nur die Begründung. Nicht „das Ringen mit den Fragen", sondern das Ringen um ihre ethische und intellektuelle Begründung „ist das Wesentliche seiner Stellung" (389).

Besonders aus 8, 1 (οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν) und 8, 7 (ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις) wollte man in Verbindung mit anderen Wendungen Pauli den Nachweis führen, daß die Mehrheit der Gemeinde (zu der Paulus sich ausdrücklich selber rechnet) christliche Gnostiker seien, während die Minderheit noch nicht aufgeklärt sei und deswegen den Namen der „Schwachen" bekäme. Diese Behauptung schießt aber über das Ziel hinaus. Mag auch dem Apostel die Ideenwelt der heidnischen Gnosis und ihre sakrale Sprache nicht unbekannt geblieben sein, jedenfalls würde man ihn als Nachbeter ihrer Redewendungen und Ausdrücke zu gering einschätzen. Er ist selbst schöpferisch tätig und erfüllt auch Lehngut mit neuem Gedankeninhalt.[1]

[1] So urteilt auch C. F. G. Heinrici in seinem nachgelassenen Werke „Die Hermesmystik und das Neue Testament", hrsg. von E. v. Dobschütz (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I 1. Leipzig 1918): „In der Analyse der Hermesschriften wurden zahlreiche Berührungen der Mystik mit dem christlichen Sprachgebrauch und christlichen Begriffen hervorgehoben, wobei weniger für die Mystik als für die christlichen Aussagen die Priorität erwiesen werden konnte" (166). Diese Analogien „beweisen die mannigfache Fühlung der urchristlichen Bewegung mit der Mystik, die in der Folge der Aufgabe lag, das Christentum als den Inbegriff der abschließenden Gottesoffenbarung zu erweisen. Es galt eben, die Christologie und die Erlösungslehre so zu begründen, daß sie ihre Überlegenheit über verwandte religiöse Bestrebungen dartat. Deshalb wurde aus diesen alles herausgezogen und übernommen, was für den Wahrheitsbeweis förderlich erschien" (167). Heinrici erkennt ausdrücklich an, daß z. B „die christologischen Anschauungen unabhängig von der Mystik sich gebildet und daß übereinstimmende Charakterisierungen . . . einen neuen Inhalt erhalten haben" (202). — Auch Carl Clemen (Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum [Religionsgesch Versuche und Vorarbeiten XIII 1] Gießen 1913) urteilt: „Ein tiefergehender

Übrigens ist es an unserer Stelle besonders klar, was Paulus mit dem Begriff γνῶσις meint. Einmal schränkt er die Bedeutung der „Erkenntnis"[1] für den Christen sehr ein, indem er sie ohne die Liebe für wertlos erklärt, und dann ist deutlich, daß sowohl die Korinther wie er selbst sie auf

---

Einfluß der griechischen Mysterienreligionen auf das Christentum beginnt erst im Gnostizismus" (82). Er nennt das Christentum mit Heinrici „eher eine Antimysterienreligion . . . als eine Mysterienreligion", und sagt sehr richtig: „Und noch weniger wird Paulus oder ein andrer, was er von dem Werk Christi lehrte, als etwas den heidnischen Mythen Ähnliches aufgefaßt haben." (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909. 265).

[1] Georg Heinrici (Die valentinianische Gnosis und die hl. Schrift. Berlin 1871) kommt bei Untersuchung der Gnosis in den Paulusbriefen zu dem Ergebnis, „daß in den betrachteten Stellen der Gnosis keine zentrale Stellung und absolute Bedeutung gegenüber der πίστις zukommt, daß sie ferner den Gläubigen durch Offenbarung zu eigen wird, daß endlich die μυστήρια τῆς βασιλείας ihre Objekte sind" (166). Vgl. auch Lk 1, 77: γνῶσις σωτηρίας. — Wenn Richard Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin 1910) die Gnosis der Mysterien (40/41) definiert als „unmittelbares, aus direktem Verkehr mit der Gottheit entnommenes Wissen ihrer Geheimnisse, die dem natürlichen Menschen und seinem Verstande verborgen bleiben mußten, ein Wissen zugleich, das auf unser Verhältnis zu Gott und selbst auf unsere eigene Beschaffenheit, unsere φύσις, entscheidende Rückwirkungen übt — kurz, so ziemlich das gerade Gegenteil von Philosophie oder selbst Religionsphilosophie", so fragt man sich vergebens, wo wenigstens 1 Kor 8 die Anhaltspunkte seien, um diese Begriffsbestimmung auf den von Paulus gebrauchten Ausdruck γνῶσις anzuwenden. (Über die γνῶσις vgl. weiter Reitzenstein 127 132 133, über die damit verbundene ἐξουσία, „die Kraft, sündlos und heilig zu sein wie Gott", 129 183). — Es ist eben ein Anachronismus, wenn man sich die „Hellenisierung des Christentums" (deren akute Form nach der Overbeck-Harnackschen These der christliche Gnostizismus darstellt, vgl. Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4]. Tübingen 1909/10. I 250) schon zu Pauli Zeiten so weit fortgeschritten denkt. Vgl. Wilhelm Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Ein religionsgeschichtlicher Versuch [TU XV 4]. Leipzig 1897. 2 Anm.: „Die Ableitung des Gnostizismus aus paulinischer Gnosis glaublich zu machen, ist . . . nicht gelungen.") und Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit. Leipzig 1918. — Es geht aber auch nicht an, γνῶσις so unbestimmt zu fassen wie z. B. Al. Schaefer 157: „daß wir alle eine Erkenntnis haben, daß wir alle auf Grund einer Überzeugung des Verstandes handeln".

die christlichen Grundlagen beziehen, nämlich auf die Existenz des einen Gottes und Herrn und die Nichtexistenz der Götter und Herren. Nur um diesen Teil der Erkenntnis handelt es sich hier.

Natürlich werden wir annehmen dürfen, daß nicht die ganze Gemeinde die Praxis der „Starken" befolgt hat. Es gab gewiß Gemeindemitglieder, besonders jüdischer Herkunft, denen der Freiheitsrausch nicht so zu Kopfe gestiegen war, die sich, soweit möglich, ohne in allzu große Ängstlichkeit zu verfallen, vom Götzendienste und allem, was sichtbar damit in Verbindung stand, ferngehalten haben.[1] Aber die Majorität der Gemeinde scheint doch zu den „Starken" gehört zu haben.

[1] Cornely nimmt ebenfalls eine Mittelgruppe an (219): „Alii enim omnia sibi licere rati non tantum ad familiaria convivia vocati carnibus, quas diis ablatas esse sciebant, sine scrupulo vescebantur, sed in ipsis idolorum fanis epulis sacrificalibus interdum videntur accubuisse; alii scrupulosiores ab eiusmodi quidem dapibus sese abstinebant, communibus vero in conviviis omnia, quae apponebantur, manducabant non solliciti, num idolothyta essent."

IV.

Die ältere Exegese über die „Schwachen".

Bei der näheren Bestimmung der „Schwachen" ist die Exegese gespalten, je nachdem sie für Heiden- oder Judenchristen gehalten werden.

Werfen wir einen Blick auf die Auslegung der alten Kirche, so finden wir ziemliche Übereinstimmung in der Zuweisung der „Schwachen" an das Heidenchristentum.

So sagt Johannes Chrysostomus († 407):[1] „Sie fürchteten noch die Götzen." Um das zu verstehen, solle man sich in die damalige Zeit zurückversetzen, als eben das Evangelium verkündet worden war und die Mehrzahl der Menschen noch Heiden waren; dann würde man verstehen, wie es möglich wäre, Furcht zu haben und zu zittern vor den Nachstellungen der Dämonen. Das Gewissen der „Schwachen" wäre „noch nicht fähig gewesen, die Götzen zu verachten oder zu verlachen, sondern zweifelte noch".

Ihm schließen sich teilweise wörtlich Johannes von Damaskus († vor 754)[2] und Theophylakt von Bulgarien (11. Jahrh.)[3] an.

---

[1] Homiliae in Epistolam I. ad Cor., hom. XX. (Migne PG 61 165): Ἔτι τρέμουσι, φησὶ, τὰ εἴδωλα. Μὴ γάρ μοι τὴν παροῦσαν εἴπῃς κατάστασιν, καὶ ὅτι ἐκ προγόνων τὴν εὐσέβειαν ἐδέξω ἀλλὰ παράπεμψον τὴν διάνοιαν εἰς ἐκείνους τοὺς χρόνους, καὶ ἐννόησον, ἄρτι τοῦ κτρύγματος καθισταμένου, καὶ τῆς ἀσεβείας ἔτι κρατούσης, καὶ βωμῶν καιομένων καὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν τελουμένων, καὶ τῶν πλειόνων Ἑλλήνων ὄντων, τοὺς ἐκ προγόνων διαδεξαμένους τὴν ἀσέβειαν, καὶ πατέρων καὶ πάππων καὶ ἐπιπάππων τοιούτων ὄντας ἐκγόνους, καὶ πολλὰ παρὰ τῶν δαιμόνων παθόντας κακὰ, ἀθρόον μεταστάντας, πῶς εἰκὸς ἦν διακεῖσθαι · πῶς δε δεδοικέναι καὶ τρέμειν τὰς τῶν δαιμόνων ἐπιβουλάς . . . . οὐδέπω δυναμένη καταφρονῆσαι (sc. ἡ συνείδησις) οὐδὲ καθάπαξ αὐτῶν καταγελάσαι, ἀλλ' ἔτι διακρινομένη. [2] MPG 95 628. [3] MPG 124 656.

Theodoret von Cyrus († 458) sagt:[1] „Nicht die Speise befleckt, sondern das Gewissen wird befleckt, weil es die vollkommene Erkenntnis noch nicht angenommen hat, sondern noch in der Verirrung der Götzen befangen ist."

Nach Ökumenius von Tricca (um 600)[2] sind die „Schwachen" sogar solche, welche „nicht wissen, daß ein Gott ist und ein Herr, und nicht viele". „Sie essen das Götzenopferfleisch mit derselben Meinung wie die Hellenen, sie glauben, daß die Götzen etwas (τι) seien."

Euthymius Zigabenus († nach 1118)[3] erklärt die „Schwäche" folgendermaßen: Sie wäre entstanden „aus dem vertrauten Umgang mit dem Götzen oder der früheren Ansicht über den Götzen. Sie haben noch Beziehung zu den Götzen und verachten sie noch nicht vollständig, deshalb essen sie das Opferfleisch als solches und nicht als von Gott Geschaffenes, das heißt, als Opfer der Götter".

Ephraem der Syrer († 373)[4] beschränkt die „Schwäche" nur auf den Genuß von Opferfleisch im

---

[1] Interpretatio epist. I. ad Cor. (MPG 82 292): Οὐχ ἡ βρῶσις μολύνει, ἀλλὰ ἡ συνείδησις μολύνεται, τὴν τελείαν οὐ δεξαμένη γνῶσιν, ἔτι δὲ τῇ πλάνῃ τῶν εἰδώλων κατεχομένη.

[2] Comment. in epist. I. ad Cor. (MPG 118 749): Οὐ πάντες, φησιν, ἴσασιν, ὅτι εἷς Θεός ἐστιν καὶ εἷς κύριος, καὶ οὐ πολλοί. Οὐδὲ πάντες ἴσασιν ὅτι τὰ εἴδωλα οὐδέν εἰσι. (752): τὰ εἰδωλόθυτα ὡς εἰδωλόθυτα ἐσθίουσι, τουτέστι μετὰ τῆς αὐτῆς γνώμης, μεθ' ἧς καὶ οἱ Ἕλληνες, ὡς ἡγούμενοι εἶναί τι τὰ εἴδωλα.

[3] Commentarius in XIV Epistolas S. Pauli et VII Catholicas (ed. Nicephorus Calogeras). Athen 1887. I 267: τῇ γνώσει, τῇ οἰκειώσει τοῦ εἰδώλου, ἢ τῇ προτέρᾳ διανοίᾳ τῇ περὶ τοῦ εἰδώλου. Ἔτι γὰρ σχέσιν ἔχοντες πρὸς τὰ εἴδωλα, καὶ μήπω τούτων τελείως καταφρονήσαντες, ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσι τὰ εἰδωλόθυτα, καὶ οὐχ ὡς κτίσμα τοῦ Θεοῦ . . τουτέστιν ὡς θυσίαν θεῶν.

[4] S. Ephraem Syrii commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati. Venedig 1893. 63: Sunt enim nonnulli simplices inter fideles, qui exeunt ad manducandum in domo idoli; quia fideles, praesules ac magistros aspiciunt illuc adire, atque ob suae mentis infirmitatem existimantur immundi; siquidem arbitrabantur, istud, quod hic manducamus, quasi idolothytum esse.

Götzentempel, wenn er sagt: „Unter den Gläubigen gibt es einige Einfältige, die zur Mahlzeit im Götzentempel gehen, weil sie (andere) Gläubige, Vorsteher und Lehrer, (auch) dorthin gehen sehen; und wegen ihrer Gesinnungsschwäche halten sie sich für unrein.“

An der Spitze der Lateiner steht der ausgezeichnete Kommentar des Pseudo-Ambrosius, der Ambrosiaster (4. Jahrh.?).[1] Er hält die „Schwachen“ für „unerfahrene Brüder, die glaubten, daß mit dem Götzen irgend eine geheimnisvolle Wirkung verbunden sei“, ein „gewisser übernatürlicher Einfluß“. „Vom Volke aßen einige bis zur Stunde vom Geopferten mit ehrfürchtiger Gesinnung gegen den Götzen, als ob dort eine gewisse Göttlichkeit wäre.“ „Sie wissen nicht, daß das Götzenbild nichts ist.“ Wenn der „Schwache“ nun von dem Geopferten ißt, „wird er zugrunde gehen“, weil es „gegen den Glauben an den einen Gott“ geschieht. Ihn schreibt ab Hrabanus Maurus OSB († 856).[2]

Ps.-Hieronymus (6. Jahrh.)[3] bringt seine Ansicht auf die Formel: „Sie sind in ihrem Gewissen noch so gesinnt und essen, wie sie aßen, bevor sie gläubig wurden.“

---

[1] Commentaria in epist. ad Cor. primam (MPL 17 226): Scientia enim illorum destruebat animos imperitorum fratrum putantium esse illic apud idolum aliquam gratiam, quando peritiores fratres interesse illic et non horrere videbant. — (227) ideo quidam putant ex iis qui credunt aliquid numinis in simulacris. De plebe enim aliqui adhuc cum veneratione simulacri manducabant de sacrificatis, quasi aliqua esset illic divinitas. . . . Nesciunt adhuc quia nihil est idolum. (228) Peribit infirmus, si edat contra unius Dei fidem de sacrificatis. (236) Nemo enim assiduus in idolio nihil sperat de eo; hinc enim sperare dubitare de Deo est.

[2] Enarrationes in epp. S. Pauli lib. X, in ep. I. ad Cor. (MPL 112).

[3] Expositio in epist. I. ad Cor. [„eine dem 6. Jahrhundert angehörige Überarbeitung der Kommentare des Briten Pelagius“ (Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III. Freiburg i. B. 1912. 625)] (MPL 30 772): Quidam ignari sic habent, adhuc in conscientia sua quomodo antequam crederent, manducabant.

Ihm gleich lautet Ps.-Primasius v. Hadrumetum (6. Jahrh.)[1], ebenso Sedulius Scottus (8.—9. Jahrh.)[2], der aus Eigenem noch hinzufügt. Nach ihm sind es „Schwache" „im Glauben und Gewissen", „noch nicht fest im Glauben Christi", die „nicht wagen zu essen". Ihr Verderben geschieht entweder „durch Hinneigung zum Götzen oder durch den Glauben, daß es ein Akt der Verehrung sei, wenn sie das Opferfleisch genießen".

Walafried Strabo OSB († 849)[3] glossiert: „Andere aber, Unwissende, aßen mit ehrfurchtsvoller Gesinnung gegen den Götzen."

Nach Haimo v. Halberstadt († 853)[4] (oder Remigius v. Auxerre?) glauben sie, daß „etwas Heiliges und Religiöses in den Götzen stecke".

Die Wirkung ihres Essens schildert Hugo von St. Viktor († 1141)[5] kurz: Der „Schwache" „wird dem Kult der Dämonen unterworfen".

---

[1] In ep. I. ad Cor. commentaria (MPL 68), „eine allerdings noch dem 6. Jahrhundert angehörige Umarbeitung des Kommentars des Pelagius" im antipelagianischen Sinne (Otto Bardenhewer, Patrologie[3]. Freiburg i. B. 1910. 552).

[2] Collect. in epist. I. ad Cor. (MPL 103 144): Quidam vero, qui erant infirmi in fide et conscientia, non audebant manducare. . . (145) Declinando ad idololatriam per malum exemplum vestrum, aut putando aliquid religionis esse in vescendis idolothytis . . . . Nondum validum in fide Christi. (Er ist am meisten von Pelagius und dem Ambrosiaster abhängig.)

[3] Glossa ordinaria in 1 Cor. (MPL 114 532): Alii autem ignari sub veneratione idoli comedebant.

[4] Expositio in epp. S. Pauli; in ep. I. ad Cor. (MPL 117 549): dicebant: Nisi iste, qui majoris scientiae est quam ego, sciret aliquid numinis et deitatis esse in hoc idolo et in carnibus ei consecratis, nequamquam in idolo (= idoleo), i. e. in templo idolis consecrato residens, carnes aliosque cibos et vinum idolis consecratum sumeret. (550) Aliquid numinis et religiosum putant esse in idolis. (Über den Verfasser vgl. Heinrich Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio. Mainz 1905. 18/19.)

[5] Allegoriae in N. T. lib. VII (exegetica dubia) (MPL 175 913): Mens infirmatur, dum haesitare incipit; laeditur, dum erronea efficitur; polluitur, dum cultui daemonum subjicitur.

Hervaeus Burgidolensis OSB (von Bourgdieu, † um 1150)[1] nennt sie „simplices et idiotae", die „glauben, daß in jenem Fleisch eine gewisse Heiligkeit enthalten sei".

Die spätmittelalterliche Exegese ist (oft auch im wörtlichen Ausdruck) meist dem hl. Thomas v. Aquino († 1274)[2] gefolgt, der sagte: „Einige glauben, daß das Idol etwas Überirdisches sei, und essen nach ihrer Bekehrung das Opferfleisch wie vorher, und zwar nicht wie gewöhnliche Speise, sondern als Götzenopferfleisch, als Akt der Verehrung des Götzen."[2] Ähnlich drücken sich aus Anselmus von Canterbury († 1109)[3], Petrus der Lombarde († 1160 od. 1164)[4], Nikolaus von Gorran († 1295)[5], Nikolaus von Lyra OMin († 1340)[6], Dionysius der Karthäuser († 1471).[7]

[1] Comm. in ep. Pauli. — in ep. I. ad Cor. (MPL 181 890): dum viderent istos idolothyta comedere, putabant in illis carnibus aliquid sanctitatis esse, sicque infirmabantur in fide. — Vgl. Denifle, Abendländ. Schriftausleger 54.

[2] In omnes S. Pauli Apostoli epistola commentaria. 2 Bde. Turin 1917 (ed. quinta Taurin.). I 299: Quidam enim cum conscientia idoli quia sc. putant idolum aliquid divinum esse, usque nunc, i. e. post conversionem, sicut ante manducant idolotitum, i. e. de sanctificatis idolis, et hoc non quasi cibum simpliciter, sed quasi idolotythum, sc. ad reverentiam idoli.

[3] In omnes sanctissimi Pauli Ap. epistolas enarrationes. Köln 1533. 148: nonnulli putant aliquid numinis esse in idolis . . . manducant cibum idolo sanctificatum, et in spiritualem potentiam mutatum . . . Conscientia illorum est idoli, i. e. ab idolo possessa . . . quia necdum ab errore idoli mentem suam penitus abstraxerunt.

[4] Collectanea in epistolas D. Pauli (MPL 191 160/1): sub veneratione idoli edebant . . . . (1605) Putant idolum aliquid divinum esse. Et hoc, usque nunc, i. e. etiam nunc post conversionem sicut ante conversionem.

[5] In omnes Divi Pauli epistolas elucidatio. Antwerpen 1617. (Das Buch wird auch Petrus v. Tarentasia, dem späteren Papst Innozenz V. zugeschrieben, vgl. H. Hurter, Nomenclator II[3] Innsbruck 1906. 390).

[6] Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria . . . et postilla Nicolai Lyrani . . . per Franciscum Feu-Ardentium Ordinis Minorum, Joannem Dadraeum et Jacobum de Cuilly tomus sextus. Lyon 1590. 261: videntes fideles simplices, potissime conversi de Gentibus, credebant eos (sc. fortes) comedere ad modum Gentilium, sc. in venerationem idoli, et exemplo eorum inducebantur ad sic comedendum: et sic peccabant graviter revertentes ad ritum Gentilium.

[7] In omnes B. Pauli Epistolas Commentaria[2]. Köln 1533. Fol. 47v: cum aestimatione, qua putant idolum esse divinum ac honorandum . . . manducant.

Aus den Anfängen der protestantischen Schriftauslegung ist zu nennen Johannes Calvin († 1564).[1] Er bezeichnet das Gewissen vom Götzen als „Unwissenheit", einen „gewissen Aberglauben, als ob der Götze oder die gottlose und götzendienerische Weihung eine gewisse Macht hätten". Die „Schwachen" sind „Unwissende, die noch nicht genügend unterrichtet waren".

Juan de Valdés († 1541)[2] nimmt als Pauli Meinung an, die „Schwachen" „glaubten, das Götzenbild sei etwas Göttliches oder stehe mit etwas Göttlichem in Verbindung". Ähnlicher Meinung ist Georg Major († 1574).[3]

Philipp Melanchthon († 1560)[4] glaubt, daß es sich nur um die treue Befolgung des mosaischen Gebotes handelte, das das Opferfleisch verbiete. Denn „niemand von den Christen war m. E. so borniert, daß er den Götzenbildern eine gewisse Göttlichkeit beilegte." Die „Schwachen" machten sich nur selbst Vorwürfe insoweit, als sie durch das Essen „die gottlose Gewohnheit unterstützten".

Von damaligen katholischen Schriftauslegern sind zu nennen Desiderius Erasmus von Rotterdam

---

[1] In N. T. commentarii (ed. A. Tholuck), vol. V, in Epistolarum N. T. pars I. Berlin 1834. 353: Idoli conscientia. Haec est ignorantia, quod aliqua superstitiosa opinione detinebantur, quasi aliqua esset vis idoli, aut aliqua vis impiae ac idololatricae consecrationis . . loquitur Paulus . . . de rudibus, qui nondum ita bene edocti erant, ut intelligerent idolum nihil esse, ac proinde consecrationem, quae idoli nomine fiebat, nullius esse momenti.

[2] Commentary upon St. Paul's first epistle to the church at Corinth, now for the first time translated from the spanish by John T. Betts. London 1883. 147: he means that they think the idol is some what, or to some extent divine.

[3] Georg Maior, Enarratio primae epistolae Pauli ad Corinthios. Wittenberg 1558.

[4] In Epistolam Pauli ad Romanos unam, et ad Corinthios duas annotationes. Basel 1523. 100v: Occasio huius contentionis est, quod cum de lege Mosi vetetur, Ne quis manducet ea quae idolis immolantur. . . Nemo ut opinor Christianorum tam crassus fuit, qui divinitatem aliquam tribueret simulacris. — Brevis et utilis commentarius in priorem epistolam Pauli ad Corinthios. Wittenberg 1561. 27b: Damnabant enim sese, quasi consuetudinem impiam confirmarent.

(† 1536)[1], Ambrosius Catharinus (Lanzelot Politi) OP († 1553)[2] und Johannes Gagni (Gagnée) († 1549)[3], welche die „Schwachen“ für Heidenchristen, Claude Guillaud († 1561)[4], der sie für Judenchristen hält. Thomas de Vio Gaetanus OP († 1534)[5] spricht nur von „illicita“. Unklar ist die Stellungnahme von Jakob Lefèvre d'Estaples († 1536).[6]

Die spätere Exegese hält ebenso die „Schwachen“ entweder für Heidenchristen (die große Mehrheit), oder für frühere Juden. Zu der ersten Gruppe gehören: Anton

---

[1] Paraphrases Erasmi Roterodami in omnes epistolas Pauli apostoli. Basel 1521 (o. Seitenzahlen): Accumbit aut astat fortassis et Christianus aliquis, qui licet Christo sit initiatus, tamen nondum robore fidei perfectus est, sed ex veteris instituti contagio, quod a maioribus imbibit ex diutina publicaque consuetudine relictis vestigiis laborat, atque immolaticiis carnibus non sine religione vescitur, nonnihil sperans aut timens, ne daemon illi, quisquis est, aut prosit aliquid, aut officiat. Quid enim mirum, si hoc accidat Graecorum aliquibus, quod videmus plerisque Judaeorum accidere. Arduum est, penitus ac radicitus ex animis hominum revellere, quod illic primae aetatis institutio, quod publicus usus, quod diutina consuetudo fixit. Nemo repente fit plene Christianus.

[2] Ambrosius Catharinus Politus, Commentaria in omnes Divi Pauli et alias septem canonicas epistolas. Venedig 1551. 180: putabant quidam idolothytum affectum esse a malo idolo, et consequenter immundum redditum.

[3] Biblia sacra vulgatae editionis . . . . cum selectissimis litteralibus commentariis Joannis Gagnaei, Joannis Maldonati, Emmanuelis Sa, Guilelmi Estii, Joannis Marianae, Petri Lansselii, Thomae Malvendae, Jo. Stephani Menochii, Jacobi Tirini, Jacobi Gordoni et Jacobi Benigni Bossuet, XXVI. Venedig 1757. 78—82: Gagnaei: nomulli persuasi a pseudo-Apostolis qui existimarent nefas esse vesci carne idolis immolata, qua ideo idolothytum vocant.

[4] Claudius Guillaudus, Collectio in omnes divi Pauli Apostoli Epistolas. Lyon 1542. 135: Erant et infirmi a Pseudoapostolis persuasi existimantes nephas esse vesci oblatione idolis facta.

[5] Thomas de Vio Cajetanus, Card., Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad graecam veritatem castigatae. Venedig 1531. 52v: manducant tanquam illicita.

[6] Jacobus Faber Stapulensis, In omneis (!) D. Pauli epistolas commentariorum libri XIIII. Köln 1531.

Scaynus († 1589)[1], Benedikt Justiniani SJ († 1622)[2], Antonie Godeau († 1672)[3], Bernardin von Pequigny OCap († 1709)[4], Cornelius a Lapide SJ († 1637)[5], Stephan Menochius SJ († 1655)[6], Jakob Tirinus SJ († 1636)[8], Wilhelm Estius (Hessels von Est) († 1613)[7], Augustin Calmet OSB († 1757);[8] zur anderen Johannes Mariana SJ († 1624)[6], während Johann Albert Bengel († 1752)[9], beide Anschauungen miteinander verbindet. Unentschieden bleiben Benedikt Arias (Montanus) († 1598)[10], Georg

[1] Antonius Scaynus Salodiensis, Paraphrasis in omnes S. Pauli epistolas cum adnotationibus. Venedig 1589. 79: Assueti prius idololatriae, non ita confirmati erant in initio susceptae fidei, quin escas idolorum, tanquam sacras manducarent.

[2] Benedictus Justinianus Genuensis, In omnes Beati Pauli Apostoli Epistolas explanationes. 2 Bde. Lyon 1612.

[3] Antoine Godeau, Paraphrase sur les deux épitres de s. Paul aux Corinthiens[2]. Lyon 1685.

[4] Bernardinus a Piconio, Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio. 3 Bde. Paris 1866.

[5] Cornelius a Lapide, Commentaria in omnes S. Pauli Epistolas (ed. Antonius Padovani). Turin 1909. I 323: non poterant vincere phantasiam suam de diis suis.

[6] Biblia sacra s. o. 78—82. Marianae: Fortassis haec epistola ante eam prohibitionem (sc. consilium Apostolorum) est scripta.

[7] Guilelmus Estius, in omnes Pauli Epistolas item in catholicas commentarii (curavit Franc. Sausen). Mainz 1842. II 313: Quamvis enim fide teneant, nec idola, nec res per ea repraesentatas esse deos, nec ullum esse Deum praeterquam unum: non tamen hanc fidem applicant ad conclusiones particulares.

[8] Augustinus Calmet, Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti, latinis literis traditus a Joanne Dominico Mansi. 4 Bde. Würzburg 1788. III 624 f: Imbecilles quidam inter vos ac pavidi sunt, quibus persuasum esse nequit, nihil esse idolum, quique saltem vel daemonem esse arbitrantur, sive animam herois, virtutem aliquam maleficam, immundum Spiritum, neque licere uti in cibum carnibus idolo mactatis; quin simul participes sint cultus idolo exhibiti, ipsaque actio sit obsequii erga illud significatio.

[9] Jo. Albertus Bengel, Gnomon Novi Testamenti. Tübingen 1742. 648: Judaei idolum abominantes; Graeci, idolum reverentes . . . sic affecti sunt, quasi idolum non sit nihil; vel certe, quasi idolothytum inde sit inquinatum.

[10] Benedicti Ariae Montani Elucidationes in omnia sanctorum apostolorum scripta. Antwerpen 1588.

Mylius († 1607)[1] und Johann Christoph Wolf († 1739).[2] Ein Fortschritt und eine gewisse Vertiefung in der Erörterung dieses Problems ist zu verzeichnen seit der Zeit, wo die religionsgeschichtliche Forschung für die Bibel nutzbar gemacht und auch für diese Frage herbeigezogen wurde. Besonders die neuesten Kommentare lassen dem Problem der korinthischen „Schwachen“ eine meistens recht ausführliche Behandlung angedeihen. Ich werde auf die einzelnen Anschauungen von Fall zu Fall zurückkommen.

---

[1] Georg Mylius, In epistolam D. Pauli ad Corinthios priorem . . . explicatio orthodoxa et methodica. Jena 1600.

[2] Jo. Christophori Wolfii Curae Philologicae et Criticae in IV priores S. Pauli Epistolas. Hamburg 1732.

V.

Die Schilderung der „Schwachen“ bei Paulus.

Des Apostels Ausführungen sollen uns die Grundlage für eine Charakteristik der „Schwachen“ geben.

Ἀλλ᾽ οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα μολύνεται (1 Kor 8, 7). Diese τινές sind, wie wir sahen, kaum eine bedeutende Zahl gewesen. Sie werden von Paulus dahin charakterisiert, daß ihnen ἡ γνῶσις fehlt.

Was Paulus damit meint, sagt er selbst vorher (8, 4): ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς.

Diese Erkenntnis ist in den „Schwachen“ nicht vorhanden.[1] Man könnte auf die Vermutung kommen, daß der Apostel hier Ungläubige im Auge hat. Wer die Erkenntnis nicht hat, daß es nur einen Gott gibt, ist doch ein Heide. Aber diese Deutung ist schon dadurch ausgeschlossen, daß er nur von τινές spricht (gegenüber der heidnischen Mehrheit wäre dieser Ausdruck zu merkwürdig), und daß er sie geflissentlich „Brüder“ nennt. Allerdings gab es in Korinth Heiden, die der christlichen Gemeinde

[1] Es genügt nicht, zu sagen: „Sie ist nicht wirksam, läßt die entsprechenden Konsequenzen nicht ziehen oder bestimmt und leitet den Willen nicht nach einem sichergebildeten Urteile, läßt vielmehr Zweifel zurück und hindert nicht die Bildung eines irrigen Gewissens“ (Al. Schaefer 161). (Vergl. auch Estius II 313: „non tamen hanc fidem applicant ad conclusiones particulares“.) Es fehlt ihnen vielmehr tatsächlich diese „Erkenntnis“, sie glauben noch an die Existenz der Götter als überirdischer, wenn auch nicht göttlicher Wesen. Die „Klarheit des Denkens“ (Schnedermann 211) fehlt ihnen insofern, als sie zwischen Gott bezw. Christus und diesen Wesen nicht das richtige Verhältnis, die richtige Überordnung sich vorstellen.

in besonderer Weise nahestanden (1 Kor 14, 22 . 23).[1] Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus von ihnen sprechen würde, als von Brüdern, für die Christus gestorben ist (8. 11).

Übrigens schränkt der Apostel seinen Satz, der ihnen die Erkenntnis abspricht, sofort wieder ein. Sie essen nämlich das Opferfleisch nicht als gewöhnliches Fleisch, sondern eben als Götzenopferfleisch[1] — bloß darin fehlt ihnen die Erkenntnis. Schuld daran ist ihre bis jetzt[2] andauernde Gewöhnung[3] an den Götzen (V. 7).

Sie sind gewohnt, die Götzen für wirklich existierende Wesen zu halten, und sind gewöhnt an sie in langdauernder

---

[1] „ἰδιώτης nach dem Sprachgebrauch der Cultverbände = der Fremde, hier wegen des ἄπιστοι = der schon halb Gewonnene . . . An einen Einfluß der Mysterien ist in dieser Zeit sicherlich noch nicht zu denken, obgleich man sich der Ähnlichkeit bald bewußt wurde“ (Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth 30).

[2] ἕως ἄρτι „weil ihre innere Beziehung auf den Götzen noch fortdauert“ (Joh. Weiß 228), wenigstens die Überzeugung von der Macht und dem Schadvermögen des Götzen.

[3] Statt συνηθείᾳ lesen συνειδήσει DGL al. vg. sy. Es ist aber wohl eine Angleichung an das folgende συνείδησις (= opinio, iudicium quod de aliqua re ferimus [Rosenmüller IV 126]). Vielleicht kam es manchen Schreibern hart vor, bei Christen eine συνήθεια τοῦ εἰδώλου anzunehmen. Aus demselben Grunde ziehen auch manche Exegeten die 2. Lesart vor, besonders die Verfechter des judenchristlichen Charakters der Schwachen; denn συνείδησις paßt auf frühere Juden besser als auf Heidenchristen. Dagegen meint Neander 145: „συνηθείᾳ ist ohne Zweifel nur Glossem; gerade die Wiederholung von συνείδησις ist echt paulinisch“. Unmöglich kann man übersetzen: „Conscientia illorum est idoli, i. e. ab idolo possessa, usque nunc“ (Anselmus 148). — συνήθεια πρὸς oder μετά = Verkehr, Vertrautheit mit (vgl. 4 Makk 13, 21 u. a.), vgl Demosthenes, Περὶ τῆς παραπρεσβείας 3 (ed. Fr. Blaß 342, 10): συνηθεία τῶν ἀδικημάτων. — συνήθεια braucht also nicht in dem Sinne ausgelegt zu werden, wie z. B. Ewald (170) annimmt: „Gewöhnt an das Götzenbild darf kein Christ mehr sein“. συνήθεια und συνείδησις verhalten sich vielmehr zueinander wie Ursache und Wirkung; es kommt im Grunde auf dasselbe heraus, ob ich sage: „An dem Gewissen mancher klebt noch immer die Vorstellung von der Wirklichkeit des Götzen“ (Ewald 169), (vergl. Hebr 10, 2; 1 Petr 2, 19), oder etwa: infolge langjähriger früherer Gewöhnung können sie sich vom Glauben daran noch nicht ganz lösen. — Nach Schmiedel (138) ist „συνείδησις von Paulus aus dem Hellenismus aufgenommen“ und „zunächst das Wissen um die eigenen Seelenzustände (σύνοιδα ἐμαυτῷ) . . . Das Ich weiß, daß es den Götzen für etwas Wesenhaftes hält“ — Bisping (147) nennt es „das mit der Vorstellung des Götzen als eines realen Wesens behaftete Gewissen.“

kultischer Verehrung. Eine solche Gewöhnung kann man in erster Linie allerdings von Heiden aussagen. Aber auch, wenn Paulus von Christen spricht, ist dieser Ausdruck erklärlich und trifft das Richtige.

Es ist zu weit gegangen, wenn manche behaupten[1], die „Schwachen“ hätten ihren heidnischen Polytheismus mit ins Christentum genommen und hielten die Götter noch für Götter, von denen sie sich abgewandt hätten, um dem Christengotte zu dienen. Solche Leute verdienten nicht den christlichen Namen. Gegen sie wäre Paulus auch ganz anders vorgegangen. Das εἷς θεός ist die Grundlage auch der christlichen Predigt. Dieser Satz mußte doch zuerst anerkannt werden, ehe man in die Gemeinde aufgenommen wurde. Mit Recht sagt A. Neander: „Wenn wie in späteren Zeiten massenweise bekehrt und übergetreten wird, kann sich eine solche Vermischung von Christentum und Polytheismus bilden; nimmermehr aber jetzt, da das Christentum dem Heidentum als dem Reiche der Finsternis im schroffsten Gegensatz, ohne jeden Übergang, entgegentrat. Es konnten Christen wieder zurücksinken in heidnische Laster; aber wer der Gemeinde wahrhaft angehörte, konnte unmöglich zugleich die alten Götzen als untergeordnete Gottheiten verehren; gegen einen solchen Irrtum hätte Paulus auch ganz anders geredet als er hier tut“.[2]

Aber wohl müssen wir daran festhalten, daß sie noch an die Existenz der abgeschworenen Götzen glauben.[3]

---

[1] Z. B. schreibt L. J. Rückert (227) ihnen zu „die ... Meinung, daß das εἴδωλον wirklich ein εἴδωλον, d. h. ein Gott, Nationalgott der Hellenen ebenso wie Jehovah der Juden sei,“ das εἰδωλόθυτον ... „wirklich einem Gotte geweiht worden sei, mit dem sie keine Gemeinschaft mehr haben dürfen.“ — Ähnlich Bisping (147): „daß das wirklich ein Gott sei, von welchem sie sich zur Stunde noch nicht losgemacht haben.“ Vgl. auch Billroth 119, Burger 112, Meyer 198, C. Holsten (Das Evangelium des Paulus dargestellt. 2 Teile. Berlin 1880/98. I 312: „welche die Gnosis des Einen Gottes nicht haben und an die innere Gewißheit des Bildgottes auch noch gebunden sind“), u. a.

[2] 146.

[3] Nach Heydenreich (I 527) glauben sie: „Idola existere atque praedita esse vita, mente, virtute, efficacia potestate“.

Sie hatten eben zuviel Beweise von dem unheimlichen Einfluß des Götzendienstes erlebt, als daß sie darüber so leicht hätten hinwegkommen können. Hinter den abgeschworenen Götzen steckt nach ihrer Ansicht irgendeine überirdische Macht, von der man sich fortan zu hüten habe.[1]

Wenn ein Heide sich zum Christentum bekehrte, so schloß er damit — wenigstens dem Wollen nach — mit seiner heidnischen Vergangenheit ab und gab die ganze Ideenwelt, in die er sich hineingelebt hatte, auf. Aber nun begann erst der tägliche ständige Kampf gegen das heidnische Wesen, das ihm in Fleisch und Blut übergegangen war, gegen alle die Anschauungen, die ihm früher etwas Selbstverständliches gewesen waren. Daß diese so lange geübte δεισιδαιμονία, die ehrfurchtsvolle religiöse Scheu vor den Kulten, denen der neugewonnene Diener Christi so lange angehörte, nicht stets von heute auf morgen überwunden werden konnte, sondern auch manchmal in die christliche Zeit hinübergenommen wurde, ist nicht zu verwundern. Überall, wo die Kirche hinkam, mußte sie einen Jahrhunderte langen Kampf mit dem eingewurzelten Götterglauben der Neubekehrten führen.[2] So kann es auch in Korinth Christen gegeben haben, die es noch nicht fertig gebracht hatten, jede religiöse Scheu vor dem Götzendienst zu überwinden, da sie irgendwelche überirdische Wesen dahinter vermuten. Deshalb hüten sie sich ängstlich vor jeder Berührung mit dem Götzendienste und allem, was damit zusammenhängt. Diese Sorgfalt geht aber nicht aus festen Grundsätzen hervor, sondern aus Unsicherheit und „Schwäche". Ihr Gewissen ist „schwach" (ἀσθενής)[3] und wird

[1] „Sie glauben zwar nicht an die eigentliche Gottheit der Idole, aber doch an eine magische Beziehung derselben zu dämonischen Wesen und Kräften" (Osiander 371).

[2] „Missionaries at the present day have similar experiences" (Robertson-Plummer 169). — „Pro ethnicis rudioris ingenii transitus a polytheismo ad monotheismum difficilis erat, quia nempe omnium idearum religiosarum completa immutatio requirebatur, quae in rudioribus non statim sed tantum paulatim fieri potuit" (Niglutsch 139).

[3] Schon 1 Kor 2, 3 spricht Paulus von einer ἀσθένεια. Dort ist es ihm „ein Gefühl der Schwäche, Zittern und Zagen" (Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth 5). Hier aber ist es eine tatsächliche Schwäche,

deshalb leicht befleckt (μολύνεται)[1]. Sie haben den einen wahren Gott erkannt, sie haben den falschen Göttern abgeschworen; aber die συνείδησις, das innere Bewußtsein ist „schwach", kann sich von dem Gedanken nicht losmachen, daß die Götzen doch keine „Nichtse" sind, daß da irgend etwas Existierendes sich dahinter verbirgt.[2] Ihre „Schwäche" aber ist nicht so sehr das Bewußtsein einer überirdischen Macht, die hinter den εἴδωλα lauert — das teilt Paulus mit ihnen —,[3] aber die damit verbundene religiöse Scheu und Furcht vor der Macht der abgeschworenen Götzen. Diese ist eben übertrieben groß, so groß, daß sie stets fürchten, in die Einflußsphäre des Götzendienstes und der heidnischen Gottheiten zu kommen, namentlich durch das εἰδωλόθυτον. Darin zeigt sich aber zugleich ein mangelndes Vertrauen in die Macht Christi und ihres neuen Glaubens — und diese „Schwäche" wird wohl in Pauli Augen das Ausschlaggebende und Schwerstwiegende sein. Das ist eine Sünde gegen Christus — eine Glaubens- und Gewissensschwäche. Deswegen betont Paulus, daß alles durch Christus ist (8, 6), daß nichts ist, über das Christus nicht sein Herrschaftsrecht hätte. Das Gegenteil dieser „Schwäche" ist deshalb die πίστις (Röm 14, 2 . 23) der „Starken", die Glauben und Vertrauen in sich schließt.

auch nicht nur ein „Schwanken und Zweifeln", eine „Unsicherheit des Urteils" (W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth [BFchr Th XII 3] Gütersloh 1903. 28), sondern eine Unvollkommenheit der Glaubensüberzeugung, ein zu schwaches Vertrauen, insbesondere auf die Macht des Glaubens, zugleich auch der „Mangel an sittlicher Kraft, der Überzeugung treu zu bleiben" (Ad. Maier 182).

[1] d. h. mit Schuld beladen (vergl. 2 Kor 7, 1; Tit 1, 15). „μολύνειν wird im biblischen Sprachgebrauch besonders gern für Befleckung mit heidnisch abgöttischem (und, was eng damit zusammenhängt, unzüchtigem) Wesen gebraucht. So hießen die durch unreine und heidnische Speisen befleckten Schüsseln Jes 65, 4 μεμολυμμένα; cf. ferner Jer 44, 4; 1 Esr 1, 80; 1 Makk 1, 37; 2 Makk 6, 2; 7, 1; 14, 2." (Bachmann 312).

[2] „Non poterant vincere phantasiam suam de diis suis" (Corn. a Lapide 323).

[3] „Putant idolum aliquid divinum esse usque nunc" (Thomas Aquin. I 299). — „Saltem vel daemonem esse arbitrantur, sive animam herois, virtutem aliquam maleficam, immundum spiritum, neque licere uti in cibum carnibus idolo mactatis; quin simul participes sint cultus idolo exhibiti, ipsaque actio sit obsequii ergo illud significatio" (Calmet 624/5).

Sie befolgen aus diesem Grunde treulich den Rat, den Paulus den Korinthern gegeben: Φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας (10, 14). Dabei fällt ihnen diese besondere ängstliche Vorsicht nicht etwa leicht. Paulus sagt von den dortigen Christen, daß sie als Heiden sozusagen willenlos in der Gewalt der stummen Götzen gewesen waren (12, 2). So ist ihre Hinneigung, besonders aber die der „Schwachen", zum Götzendienst noch groß, und nur um ihren Glauben zu bewahren, halten sie sich davon fern. Insbesondere erstreckt sich ihre ängstliche Scheu auf die εἰδωλόθυτα, auf alle Speisen, von denen sie vermuten, daß sie den Götzen geopfert worden seien. Dieses Opferfleisch ist ihnen kein gewöhnliches Fleisch mehr, sondern τί (10, 19), „etwas Besonderes, Unheimliches, vielleicht gar Verzaubertes"[1]; durch den Genuß solchen Fleisches fürchten sie auch dem Einfluß, der Macht der Götzen wieder zu verfallen, von neuem mit ihnen in Verbindung zu treten und in die kultische Gemeinschaft mit den Götzen[2] zu geraten.

Solange werden sie nun standhaft bleiben, als sie überzeugt sind, daß es ihre Pflicht ist und daß das Gegenteil ihrem christlichen Glauben zuwider wäre. Dabei schauen sie selbstverständlich auf die Fortgeschrittenen im Glauben als auf ihr Vorbild. Was diese tun, können auch wir tun, denken sie. Und nun sehen sie die „Starken" nicht nur Götzenopferfleisch essen, sondern sogar im Tempel bei solchen Festmahlen vor aller Welt öffentlich zu Tische liegen. Der „Starke" tut das, um seine Unbefangenheit dem Götzendienst gegenüber und seine Überzeugung von der Nichtexistenz des Götzen zu betonen. Der „Schwache" aber beurteilt ihn nach sich selbst. Mein christlicher Bruder, der im Glauben weiter ist als ich, tut das, sagt er sich, er hält

---

[1] Schnedermann 211.

[2] Nach Lietzmann (113) hätten sie „aus alter Gewohnheit beim Genuß von Opferfleisch das Bewußtsein, eine kultische Handlung zu Ehren des Götzen zu begehen". Das ist vielleicht zuviel behauptet. Es genügt aber auch nicht, anzunehmen, daß sie nur „interna quaedam virtus aut impuritas" (Cornely 229) den Götzenopferspeisen zuschreiben.

es für keine Sünde, an einem Mahle im Anschluß an eine Feier zu Ehren eines überirdischen Wesens, wie die Götter es sind, teilzunehmen — es verträgt sich also mit dem Christentume. — Er wird es auch tun[1]; mit einer Gesinnung, die grundverschieden ist von der des „Starken“, — er hat ja nicht wie dieser die Überzeugung, „daß das εἰδωλόθυτον eine Speise ist wie jede andere“[2] — ißt er Götzenopferfleisch und hat dabei das Bewußtsein, dem Götzen zu dienen[3], etwas dem Götzen Geweihtes zu genießen, mit ihm also in Verbindung zu treten. Das ist selbstverständlich Sünde — Dienst der Götzen —, der alte Einfluß des Götzendienstes wirkt von neuem auf ihn, und die Gefahr besteht, daß er dem Glauben untreu wird und wieder dem Götzendienste sich hingibt: ἀπόλλυται (V. 11). Deswegen sagt Paulus ausdrücklich, daß der „Schwache“ zugrunde geht durch die Erkenntnis des „Starken“ (die er nicht teilt, dessen Beispiel er aber nachahmt).

Ihr praktisches Verhalten und die Art ihrer Enthaltung im Einzelnen läßt sich aber aus des Apostels Bemerkungen nicht mit voller Sicherheit entnehmen. Wenn er sagt (8, 7): τινὲς . . . ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, so will er damit nicht sagen:

[1] Wohl wird dabei vielleicht auch die Scheu, für befangen gehalten zu werden, oder eine Eitelkeit, auch als aufgeklärt zu gelten, mitspielen, jedenfalls aber nicht entscheidend; denn wenn sie auch das Beispiel der „Starken“ nachahmen, machen sie doch kein Hehl aus ihrer wenig „aufgeklärten“ Überzeugung (die ja doch für die Beurteilung durch die Menschen entscheidend ist). „Der Schwache möchte diesen gegenüber nicht als weniger aufgeklärt gelten, und so kann dessen Beispiel mittelst des aufgeregten falschen Ehr- oder Schamgefühls sein Gewissen in dem Maße überwältigen, daß es zu einem Genuße einwilligt, den es sofort wieder verurteilt“ (Ad. Maier 184).

[2] Joh. Weiß 227.

[3] „Ad reverentiam idoli“ (Thomas Aquin. I 299). — Diese Verehrung der Götzen, deren sie sich dabei schuldig machen, ist aber sicher nicht beabsichtigt; auch würde es Pauli Milde gegen sie unverständlich machen, wenn wir das annehmen wollten. Es geht also nicht an, zu sagen, sie glauben, „that an idol god has a real existence; and that his favour should be sought, and his wrath be deprecated . . . they might suppose that they were intermediate beings, good or bad angels, and that it was proper to seek their favour or avert their wrath“ (Barnes 159).

„sie essen", sondern „wenn sie es essen, essen sie es als Opferfleisch", und das ist nach Paulus Sünde. Aus 8, 10 geht hervor, daß sie zurzeit kein Opferfleisch essen; es besteht vielmehr erst die Gefahr dazu (οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν). Aber dadurch unterscheiden sie sich noch nicht von anderen Gemeindemitgliedern (die „Starken" ausgenommen). Sie müssen in ihrer „ἀσθένεια" weiter gegangen sein als bis zur Enthaltung von offenbarem εἰδωλόθυτον. Darauf lassen auch die Richtlinien schließen, die Paulus als Abschluß seiner ganzen Ausführungen der Gemeinde gibt (10, 23—11,1). Während er im 8. Kapitel nur allgemeine Rücksichtnahme anempfiehlt, ohne — mit Ausnahme des schwersten Falles, des κατακεῖσθαι ἐν εἰδωλίῳ (8, 10) — auf Einzelheiten einzugehen, räumt er ihr hier gewisse Rechte ein. Diese Rechte sind ihr von den „Schwachen" oder wegen der „Schwachen" bestritten worden. Was Paulus den Korinthern hier erlaubt, können wir nun in Gegensatz zum Verhalten der „Schwachen" setzen.

Sie haben also jede Einladung zu einer Mahlzeit im heidnischen Hause abgelehnt — aus Furcht vor εἰδωλόθυτον. Sie hätten niemals sich dazu verstanden, gekauftes Fleisch[1] zuhause zu essen, wenn nicht durch genaue Erkundigung festgestellt war, daß es nicht Götzenopferfleisch ist. Und da wir als ihren hervortretendsten Wesenszug Ängstlichkeit und „Schwäche" festgestellt haben, liegt es nahe, zu vermuten, sie werden lieber bei Brot und Gemüse zufrieden gewesen sein, ehe sie sich auf dem Markte vor den Heiden durch eingehende Fragen nach der Herkunft des Fleisches bloßgestellt hätten.[2]

---

[1] Der Lebensmittelmarkt hieß μάκελλον (10, 25).

[2] „Man nahm aber offenbar — wenigstens gingen einzelne so weit — Anstoß daran, Fleisch zu genießen, das möglicherweise von einem Götzenopfer stammen konnte. Es wäre von da aus nur ein Schritt weiter gewesen zu dem völligen Verzicht auf Fleischgenuß — nicht aus buddhistisch-pythagoräischen Motiven, auch nicht aus jüdischer Koscherkeit, sondern um dieser ängstlichen Scheu vor dem Dämonischen willen" (v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 55/6).

Daß ihre ἀσθένεια sie aber bis zur grundsätzlichen völligen Fleischenthaltung geführt haben sollte, ist nicht erweisbar. Es läge auch gar kein Grund vor, warum sie sich nicht auch einmal eine Taube oder ein Huhn geschlachtet und gebraten haben sollten, da in diesem Falle doch alle Beziehung auf das Götzenopfer wegfiel. Sie werden auch vor Fleisch, von dem sie feststellen konnten, daß es nicht von Götzenopfern stammte, keine religiöse Furcht gehabt haben. Jedenfalls geht aus Pauli Ausführungen nicht hervor, daß sie nach heidnischem Brauch durch Privatritus geweihtes Fleisch für εἰδωλόθυτον angesehen hätten.

Auch aus Pauli Grundsatz: εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα (8, 13) kann man nicht auf völlige Fleischenthaltung der „Schwachen" schließen.

Doch geht aus diesem Vers hervor, daß Paulus nur an eine Enthaltung von Fleisch denkt. Um andere Speisen, die geopfert wurden, scheint sich der Streit gar nicht zu drehen. Die „Schwachen" haben sich ja sicher vor jeder Berührung mit den Götzen gehütet und werden auch Libationswein gemieden haben. Wie weit das ging, dafür haben wir aber keinen Anhaltspunkt. Es scheint darüber — mit Ausnahme des Weines, den die „Starken" bei Götzenmahlen trinken und den ihnen Paulus ausdrücklich verbieten muß (10, 21) — keine Meinungsverschiedenheit geherrscht zu haben. Die „Schwachen" haben sich wohl in diesem Punkte dem herrschenden Brauche gefügt. Jedenfalls ist von einer Ausnahmestellung einer Gruppe bei der Abendmahlsfeier, wo doch der Wein eine besondere Rolle spielte, nichts berichtet. Aus der Mahnung Pauli: Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε (10, 31) eine Weinabstinenz der „Schwachen" herauszulesen, ist ebenso gewagt, wie das εἴτε τι ποιεῖτε auf irgendeine neue Charakterschwäche zu deuten. Diese Weisung ist ebenso wie die folgenden Verse allgemein gestaltet und gilt nicht nur für unsern Fall.

VI.

Juden- oder Heidenchristen?[1]

Die ganze Geistesrichtung der „Schwachen" ist bei Judenchristen kaum anzunehmen.

Wohl wurde der Jude im größten Abscheu vor dem Götzendienst erzogen.[2] Jede Berührung von den Göttern Geweihtem war ihm streng verboten, verunreinigte ihn.[3]

---

[1] Von neueren Forschern entscheiden sich für Judenchristen: Gutjahr, Olshausen, Péronne, Al. Schaefer, Schlatter, Stanley, Weinel („die jüdische Ängstlichkeit der Gemeinde" 381), de Wette u. a.; meist Judenchristen sind es nach Ad. Maier, Joh. Weiß. — Für Heidenchristen halten die „Schwachen": Bachmann, Barnes, Billroth, de Boysson, Burger, Ewald, Findlay, v. Flatt, Godet, Heinrici, Heydenreich, v. Hofmann, Holsten, Laperrine de Hautpoul, Lietzmann, Lipman, Maunoury, Meßmer, Meyer, Micovik, Neander, Niglutsch, Osiander, Räbiger, Reuß, Robertson-Plummer, Rohr, Rosenmüller, Rückert, Schmiedel, Schnedermann, Sickenberger, Toussaint, Wordsworth u. a.; meist Heidenchristen: Bisping. — Beides sind sie nach Cornely, Dods, Edwards, Schrader. Hausrath nimmt essäisch gesinnte Christen an. Andere, z. B. Ceulemans, Rickaby, von Steenkiste, lassen die Frage unentschieden.

[2] de Wette nennt es (68) den „ihnen eingepflanzten volkstümlichen Abscheu vor allem, was zum Götzendienste gehört".

[3] Das Alte Testament hatte mehrmals zu dieser Frage Stellung genommen. Das Verhalten der Pagen am Hofe Nabuchodonosors (Dan 1) war vorbildlich geworden (vgl. Tob 1, 11; 2 Makk 5, 27). Nach Josephus (Vita 3, 14) aßen einige in Rom gefangene Priester nur Feigen und Nüsse, um sich nicht mit unreinen Speisen zu beflecken. Der Abscheu vor dem Genuß von Götzenopferfleisch und die Befürchtung einer Befleckung dadurch gründete sich auf ausdrückliche mosaische Vorschriften (Ex 34, 15; Nm 25, 2; Dt 13, 17; vgl. auch Apg 15, 20. 25). Die pharisäische Gesetzgebung der Rabbiner „ging . . . über die Regel der Schrift in einer weit ausgesponnenen Kasuistik hinaus; allein ihr Zusammenhang mit dem Gebot der Schrift war jedem schriftkundigen Juden deutlich" (Schlatter, Korinth. Theologie 15). Belege finden sich insbesondere im Traktat Âboda zara (Vom Götzendienst) des babylonischen

Aber die Stellung der Juden und damit auch der Judenchristen zu den Götzen war doch grundverschieden von der der „Schwachen" in Korinth.[1] Der Judenchrist stand dem Götzendienst mit Verachtung und Abscheu gegenüber. Eine ängstliche Scheu aber, wie wir sie bei dem korinthischen „Schwachen" finden, war bei ihm nicht vorhanden. Wollte man auch die συνείδησις (συνήθεια) τοῦ εἰδώλου als Gewissen, Bewußtsein des Judenchristen, daß die Götzen etwas Gottwidriges und hinter ihnen eine feindliche Macht verborgen sei[2], erklären, so wäre es unverständlich, warum Paulus dieses Gewissen, das er doch nach seinen späteren Ausführungen selbst so hat (10, 20) als „schwach" bezeichnet, wenn nicht noch etwas Tadelnswertes dabei im Spiele wäre. Er hätte damit ja nicht nur

---

Talmud, z. B. II 3 fol. 296 (Der Babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mišnah, hrsg. von Lazarus Goldschmidt, VII 1896/7): „Folgende Dinge sind vom Nichtjuden verboten, und zwar erstreckt sich das Verbot auch auf die Nutznießung: Wein, ... Fleisch, das zum Götzen hineingebracht werden soll, ist erlaubt; das herausgebracht worden ist, ist verboten, weil es als Totenopfer gilt." — Vgl. hierzu auch die Gemara (897 ff.). Dort wird auch ein Wort von Rabbi Eliêzer angeführt, das wohl einem gänzlichen Verbot gleichkommt: „R. Eliêzer sagte, ein Nichtjude denke stets an den Götzen" (907, fol. 32b). Der 5. Abschnitt des Traktates gibt Vorschriften hinsichtlich des Weines der Heiden. — Rabbin. Überlegungen darüber, ob es erlaubt sei, im Götzentempel zu Tisch zu sitzen, siehe bei John Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae (a new edition by Robert Gandell, IV. Oxford 1859).

[1] Vgl. Heinrici, Sendschreiben 230: „Ein Jude, der überhaupt noch ein Jude war, konnte zu Bedenken, wie die hier geschilderten, niemals kommen."

[2] Die ausgebildete Lehre des Judentums von den bösen Geistern mußte jeden Juden eigentlich von selbst auf den Gedanken bringen, daß alle menschlich nicht erklärbaren Wirkungen und Einflüsse des Götzendienstes auf solche zurückzuführen seien. — Deswegen ist Schatter im Unrecht, wenn er die „Schwäche" der Judenchristen so auffaßt: „Namentlich solche Brüder, die von der Judenschaft herkamen, hatten Mühe, ihr Gewissen vom Götzenopfer loszumachen, nachdem ihnen von Kindheit auf eingeprägt war, dasselbe sei etwas Schreckliches und sein Genuß die schwerste Sünde" (69). Von Judenchristen hat man das Aufgeben dieser Überzeugung wohl kaum verlangt. — Edwards meint (220): „The moral influence of Mosaism was in this matter similar to that of pagan religions. Both enfeebled the conscience."

den Judenchristen in Korinth, sondern dem ganzen Judentume das Merkmal der „Schwäche“ aufgedrückt.

Auch wäre das ἕως ἄρτι (8, 7) recht schwer zu erklären. Es geht doch unzweifelhaft auf das vorchristliche Verhältnis der „Schwachen“ und enthält zugleich auch das Urteil Pauli, daß es eigentlich nicht so sein sollte: L e i d e r besteht b i s j e t z t noch die Gewöhnung (oder das Gewissen) bei den „Schwachen“. Paulus kann das nun nicht aussagen von einer Anschauung, die doch das ganze Christentum als monotheistische Religion mit dem Judentume teilte.[1]

Auf Judenchristen[2] paßt vollends nicht die Gefahr der schnellen Verführung. Ein Judenchrist, der sein ganzes Leben lang Abscheu vor den Götzen gefühlt hat, wird unmöglich durch den Anblick eines im Heiligtum tafelnden Christen in seinen Grundsätzen wankend werden. Er wird den „Aufgeklärten“ eher verachten und geringschätzen, aber nicht nachahmen. Eine innere Neigung zum Götzendienste ist bei ihm nicht vorhanden, und daß nur die Furcht, für weniger vollkommen gehalten zu werden, ihn dazu veranlaßte, ist sehr unwahrscheinlich. Eine Geringschätzung der „Schwachen“ in der Gemeinde von Korinth finden wir, außer dem Namen, nicht angedeutet, und der überzeugte Judenchrist hätte sich auch darüber hinweggesetzt und getröstet in dem stolzen Bewußtsein, geistig zur Jerusalemer Muttergemeinde und zu den Altaposteln zu gehören, die dieselbe Praxis befolgten.

Judenchristen gegenüber, die sich auf Gottes Gebot berufen konnten und vom Apostelkonzil Kenntnis hätten, könnten wir auch die Ausführungen Pauli kaum glücklich und wirksam nennen. Seine Ausführungen sind „auf einen

---

[1] Dagegen Gutjahr 213: „Auch Judenchristen konnten in falschen Vorstellungen über die Götzen befangen sein.“

[2] Oder gar auf „essäisch gesinnte Christen“, wie A. Hausrath (Der Apostel Paulus.[2] Heidelberg 1872. 401) meint, denen er eine „schwache Einsicht“ ohne Grund zuschreibt.

Gesichtspunkt eingestellt, der sehr verschieden ist von dem der Judaisten".[1]

So „ergibt sich unzweifelhaft, daß die „Schwachen" nicht als Judenchristen zu denken sind, sondern als Heidenchristen".[2] Die συνήθεια τοῦ εἰδώλου des früheren Heiden ist der Schlüssel zu dem Verhalten der „Schwachen" in Korinth.

---

[1] „Paul insiste sur la nécessité de ménager, non les scrupules des fidèles d'origine juive, mais la faiblesse des ignorants qui voient encore dans l'idole un être réel. La discussion est donc envisagée à un point de vue bien différent de celui des judaïsants" (A. de Boysson, La Loi et la Foi. Etude sur Saint Paul et les Judaïsants. Paris 1912. 117).

[2] Heinrici 261. — Das ist auch die Meinung der überwiegenden Mehrheit der Exegeten.

VII.

Pauli Stellung zum εἰδωλόθυτον.

Paulus ist von einer großen Sorge um das Seelenheil der Ἀσθενεῖς erfaßt. Er spricht vom Untergang der „Schwachen" durch das Essen der „Starken", d. h. wenn jene ihr Beispiel nachahmen, und hält die Folgen für sie für so schlimm, daß sie mit allen Mitteln verhindert werden müßten, daß er lieber sein Lebtag überhaupt kein Fleisch (also nicht nur Opferfleisch) genießen wollte, als seinem Bruder ein (solches) Ärgernis zu geben (8, 13).

Viele Exegeten wollen freilich bei der Erklärung der Befürchtung des Apostels, die „Schwachen" würden durch das Essen von Götzenopferfleisch zugrunde gehen, den Gedanken an einen außer ihnen liegenden Einfluß, der dabei im Spiele wäre, völlig beiseite lassen. Nach ihnen sind es Christen, die dadurch, daß sie gegen ihr Gewissen handeln, eine eingebildete Sünde begehen, die aber nach Paulus ebenso schwer wiegt, als wenn es eine wirkliche wäre, nach dem Grundsatz: Alles, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde (Röm 14, 23). Die etwa mitwirkende Furcht vor dem Einfluß der Götzen wäre ebenso nur eingebildet und unbegründet.[1]

Aber schwerwiegende Momente lassen diese Erklärung als ungenügend erscheinen. Hätte der Apostel nur solche überängstliche Christen im Auge, so wäre wirklich nicht zu verstehen, warum er in so eindringlichen Worten eine derartig weitgehende Rücksichtnahme empfiehlt, besonders

---

[1] Ihre „Schwäche" bestünde schließlich nur darin, daß sie „manducant . . . tanquam illicita" (Thomas de Vio Caj. 52v), oder „ex falsa conscientia putant illas (carnes) esse sub gravi prohibitas" (Steenkiste 297).

da es sich um eine geringe Minderheit handelt, so klein, daß Paulus sie in seinen Briefen niemals anspricht. Bloße Einbildungen muß man doch auch zuerst mit Aufklärung und Belehrung bekämpfen. Aber auch daran denkt Paulus gar nicht. Er macht nicht einmal den Versuch, sie aufzuklären und zu belehren, zu beruhigen und zu festigen. Es handelt sich dem Apostel eben, wie er ausdrücklich betont, um eine außerordentlich schwere Schädigung des Gewissens der „Schwachen", die zum ewigen Verderben führt. Einfache Ängstlichkeit und Gewissenhaftigkeit hätte kaum so schwerwiegende Folgen haben können, auch wenn der „Schwache" gegen sein Gewissen aß. Nach Paulus hat das Essen für die „Schwachen" aber keine eingebildete, sondern tatsächlich vorhandene, objektive Wirkung, deren Ende das ewige Verderben sein kann. Er weist deutlich genug auf den Einfluß hin, der zu diesem Ruin führt.

Nicht nur der Schluß des 10. Kapitels, das ganze 9. und 10. Kapitel stehen in Beziehung zu dieser Frage. Paulus will nicht nur verordnen, er will überzeugen. Da ihm nun daran liegt, auch die „Starken" in Korinth zur Vorsicht gegenüber dem εἰδωλόθυτον zu bringen, sieht er sich genötigt, in einer langen Digression alle die Gründe vorzubringen, die wirksam sein können, um seiner erneuten Mahnung »Φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας« (10, 14) im Herzen der Korinther Aufnahme zu verschaffen.

Daß 10, 23—11, 1 zum 8. Kapitel in direkter Beziehung steht, ist sicher. Die Stichworte der Abhandlung über die Rücksichtnahme auf die „Schwachen" erscheinen wieder (οἰκοδομή, συνείδησις, ἱερόθυτον). Es wäre sehr verwunderlich, wenn die beiden zusammengehörigen Abschnitte durch Ausführungen unterbrochen würden, die nichts damit zu tun haben. Tatsächlich besteht in Kpp 8—10 ein einheitlicher Gedankengang. Dieser ist (von Kp 9 an) ungefähr folgender:

„Aber nicht nur von euch fordere ich Verzicht auf Freiheit und Rechte (ἐξουσία), sondern ich bin euch schon mit gutem Beispiel vorangegangen.

Und ich bin doch nicht nur frei, wie ihr von euch immer betont, sondern Bote und Jünger Christi[1], und wenn alle mir das abstreiten würden, ihr müßtet es doch anerkennen, die ihr das Siegel meines Apostolates seid (9, 1. 2). Und trotzdem verzichte ich auf Freiheit und Rechte:

Niemand hat mehr Recht, den Unterhalt von der Gemeinde nicht nur für sich, sondern auch für seine Begleiter (auch für eine christliche Schwester) zu fordern, als ich. Aber ich mache von diesem Rechte, das wohl bedeutungsvoller und wichtiger ist, als das, welches hier von euch verteidigt wird, keinen Gebrauch. Das ist mein Ruhm, daß ich freiwillig darauf verzichtet habe, — aus Rücksicht auf die Gemeinden, denen ich das Evangelium bringe. Mein Ruhm ist es, aus Liebe mehr zu tun, als wozu ich verpflichtet bin, denn wenn ich es gezwungen täte, wäre es kein Gegenstand des Rühmens, aber weil ich es freiwillig — ohne dazu verpflichtet zu sein — tue, darum hoffe ich auf Lohn (— 18).

Ich bin frei in allem — ebenso wie ihr — und habe mich doch freiwillig zum Sklaven aller gemacht, um recht viele zu gewinnen. Und wie ich um der Juden willen Jude, um den Heiden willen Heide wurde — ihr wißt es —, so bin ich auch um der „Schwachen“ willen „schwach“ geworden (ihretwillen enthalte ich mich von Götzenopferfleisch, wenn ich irgendwie fürchten muß, ihnen im geringsten zu schaden) (V. 22). Alles das tue ich um des Evangeliums willen, um seiner teilhaftig zu werden. Denn es ist nicht genug, daß man Christ ist, man muß sich auch bestreben, sich des Christennamens vor Gott würdig zu machen; ähnlich einem Wettlauf ist das Leben — kein gemächliches Spazierengehen (— 27).

Ihr gehört zwar zum neuen Israel, aber das Israel dem Fleische nach möge euch zum abschreckenden Beispiele

---

[1] Diese Ausführungen Pauli haben natürlich außerdem noch den besonderen Zweck, seine apostolische Würde gegen seine Angreifer zu verteidigen.

dienen. Wie ihr alle die Gnosis und die christliche Freiheit habt, so hatten sie alle die Gnadenerweise Gottes empfangen — und doch sind viele von ihnen zugrunde gegangen. Dieses Beispiel soll euch immer wieder warnen vor Götzendienst und Unzucht (wie nahe liegen diese gerade in Korinth zusammen), aber auch vor dem Gottversuchen und Murren gegen seine Anordnungen. Wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle. Begebt euch nicht absichtlich in Versuchung (— 10, 13).

Und ich kann euch nicht verhehlen, daß das geschieht, wenn ihr eure Praxis in der Frage des Götzenopferfleisches fortsetzet. Deswegen muß ich euch auch um eurer selbst willen — nicht nur aus Rücksicht auf die „Schwachen" — ermahnen, euch vom Götzendienste fernzuhalten. Die Teilnahme am Herrenmahle ist nicht vereinbar mit der Tischgenossenschaft der Dämonen. Denn diese sind es, die hinter den an sich nicht existierenden Götzen stecken, und sie treten in Beziehung zu dem, der an Götzenopfermahlzeiten teilnimmt. Ihr alle seid also der Gefahr ausgesetzt, von den Dämonen an Leib und Seele schlimm beeinflußt zu werden. Freilich — Gott kann euch davor bewahren, auch wenn ihr weiter euch nicht um diese Tatsache kümmern würdet. Aber — jetzt, nachdem ihr die Gefährlichkeit eurer Handlungsweise eingesehen, es weiter tun — das hieße Gott herausfordern (— 22).

Nicht danach nur dürft ihr euch richten, ob etwas euch erlaubt ist — die christliche Freiheit[1] ist ein unschätzbares Gut, das ich euch nicht antasten will —, sondern auch danach, ob etwas euch, der Gemeinde und endlich auch dem christlichen Bruder Nutzen bringt. Deshalb πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου (10, 23 . 24).

---

[1] Über Pauli Freiheitspredigt in Korinth vergl. Lütgert, Freiheitspredigt, bes. 10—40 („Die christliche Freiheit nach Paulus"), und dazu die Bemerkungen von Ignaz Rohr, Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth (ThQu 93 [1911] 165—205).

So werdet ihr also jetzt die Vorschriften, die ich euch gebe, willig aufnehmen[1]: Für euren Bedarf könnt ihr auf dem Fleischmarkt kaufen ohne Skrupel,[2] ohne Rücksicht auf das Gewissen des Nächsten zu nehmen (vgl. 29). Lädt euch ein Ungläubiger ein — ich weiß, daß ihr die Beziehungen zu eurer Umgebung nicht von heute auf morgen lösen könnt, ich will euch also die Teilnahme nicht verbieten —, so nehmt an, wenn ihr wollt; macht euch aber dabei einer aufmerksam, daß es „heiliges Opferfleisch" ist,[3]

[1] „Gegen die Teilnahme an Opfermahlzeiten hat Paulus grundsätzliche, in der Sache liegende Bedenken; die zweite Frage ist ihm dagegen wesentlich eine Frage der Rücksichtnahme und des Taktes" (Bousset 117).

[2] Hieronymus, Adv. Jov. (MPG 23 323): „Nec mirum, si omne quod in macello venditur, Apostolus emi iubeat, et comedi: cum idolatris et adhuc in templis idolorum, quasi idolothyta vescentibus, pro summa abstinentia fuerit, cibis tantum abstinere Gentilium".

[3] Das wäre möglich bei einem Mahl, das an ein Opfer sich anschloß; diese Tatsache hat der Gastgeber dem Christen verschwiegen, um keine Absage zu bekommen, die anderen Teilnehmer aber wissen es. Diese Erklärung des μηνύων als eines gutmeinenden heidnischen Festteilnehmers scheint die natürlichste zu sein. Es handelt sich ja um nichts anderes als um die Ausführungsbestimmungen für den Grundsatz: Solange darfst du ruhig essen, als du nicht bestimmt weißt, daß es Götzenopferspeise ist. — Andere Auslegungen, z. B. von dem „boshaften" oder jüdischen Warner, sind schwach begründet. Einer geistreichen Vermutung gibt Lietzmann (122) Raum: „Die Worte (10,13) klingen uns zunächst rätselhaft: Die Lust zur Annahme der Festeinladung kann nicht so betont als eine immerhin mit Gottes Hilfe zu ertragende Versuchung bezeichnet sein. Das drängt die Vermutung auf, daß die Weigerung zur Teilnahme an solchen Götteropfern bereits verdächtig zu werden begann und daß die V. 28 erwähnte Probe durchaus nicht bloß ein unzarter Scherz der Heiden war, sondern eventuell in eine Denunziation bei der Polizei ausmündete." Wir werden aber sehen, daß die Bedenklichkeit Pauli auch solchen Mahlzeiten gegenüber durchaus zu seiner Auffassung von dem Wesen der Götzenopfer paßt. — Natürlich spielt die Rücksicht auf den „schwachen" Bruder hier mit, das zeigt schon die Erwähnung der συνείδησις τοῦ ἑτέρου. Aber immerhin zeigt dieser Ausdruck auch, daß Paulus nicht nur an die „Schwachen" denkt. ἕτερος ist hier jeder, auch der Heide. Auch das Gewissen des Heiden wird geschädigt, wenn dieser einen, den er als Christen kennt, (nach seiner Auffassung) den Göttern dienen sieht (durch Essen von offenbarem Opferfleisch). Meinte Paulus nur das Gewissen des μηνύων, wie diejenigen annehmen müssen, welche ihn für einen „schwachen" Christen halten, so fehlte uns jede Erklärung für die auf-

so dürft ihr nicht essen, einmal wegen des Warners, der es gut meint, dann aber eben wegen des Gewissens der „Schwachen", die davon Schaden hätten. Denn warum wollt ihr eure christliche Freiheit bekritteln und verhöhnen und schmähen lassen?

So bitte ich euch also am Schlusse nochmals: Was ihr auch tut, ob ihr eßt oder trinkt oder sonst was tut, denkt dabei immer an Gottes Ehre, die ihr wahren müßt. Und seht zu, daß nicht nur Juden und Heiden, sondern auch die ganze Kirche Gottes an euch nichts Angreifbares finde. Auch ich suche — nochmals sei es gesagt — nicht meinen Vorteil, sondern den der Vielen, um sie zu retten. Seid meine Nachahmer, wie auch ich Christi Nachahmer bin (11, 1)."

So steht alles in den drei Kapiteln unter einem Hauptgedanken, und was zuerst als Abschweifung erschien (Kp 9), stellt sich als nötige Vorbereitung heraus für die endliche Einschränkung der Freiheit der Korinther dem Götzendienst gegenüber. Auf einen Punkt kommt es da Paulus besonders an: auf das Verbot der Teilnahme an Opferschmäusen. Die „Starken" betrachteten es als nebensächlich und gleichgültig, daß ein Opfer vorhergegangen war und die Feier im Tempel selbst stattfand. Nicht so Paulus. Mit dürren Worten setzt er die Teilnahme an Opfermahlen im εἰδώλιον der Teilnahme am Opfer selbst gleich (10, 18). Die Tischgäste werden dadurch κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Paulus muß es den Korinthern fortan streng verbieten, diese Gewohnheit fortzusetzen.

Vorher hat er ihnen schon das Beispiel der Israeliten in der Wüste zur Warnung vorgelegt, die nicht beim Götzendienst stehen blieben, sondern bald in Hurerei und Unkeuschheit verfielen (vgl. 1 Kor 6, 9).[1] Diese Gefahr lag

fallende Wortverbindung (V. 28): δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν, wo es doch διὰ τὴν ἐκείνου συνείδησιν hätte heißen können.

[1] „Die Teilnahme an einer Götzenopfermahlzeit wäre die Versuchung gewesen, die israelitische Verehrung des goldenen Kalbes nachzuahmen und nach Heidenart »zu essen, zu trinken und zu tanzen« (Ex 32, 6). Unzucht wäre wohl die Folge" (Sickenberger 39).

ja gerade in Korinth besonders nahe, wo der Kult der Aphrodite der Unzucht ein religiöses Mäntelchen umgehängt hatte. Vom Essen von Götzenopferfleisch über die Teilnahme an religiösen Feiern zum Zurücksinken in die heidnischen Laster war für die korinthischen Christen eine glatte, abschüssige Bahn.[1]

Selbstverständlich liegt nach unserem Empfinden in der Teilnahme an solchen Opfermahlen in erster Linie eine Verleugnung des Glaubens. Aber Paulus scheint auf diesen Punkt keinen besonderen Nachdruck zu legen. Die „Starken" wurden ja zu ihrer Handlungsweise gerade durch den Glauben angetrieben. Sie verhehlten auch ihre Gesinnung nicht, ja setzten sich selbst bei heidnischen Mahlen nicht ohne Danksagung zu Tisch (10, 30). Auch ein Abfall vom Glauben war wohl nicht zu befürchten. Ebensowenig dachten sie daran, einen kultischen Akt zur Verehrung der Götzen zu leisten.

Es muß also noch ein besonderer Grund den Apostel zu dieser Strenge veranlaßt haben. Wir finden ihn in der Beziehung des εἰδωλόθυτον zu den Dämonen.

Nach Pauli Überzeugung gibt es zwar nur einen Gott und Herrn, aber viele gute und böse Geister; die bösen wollen die Menschen zur Sünde und zum Abfall von Gott

[1] „Nicht umsonst warnt Paulus gerade in diesem Passus: μηδὲ ... πορνεύωμεν (10, 7. 8). Er hatte wohl die Götzentempel in den Herzen der Seinigen zertrümmert, aber die Heiligtümer in der Stadt und auf der Burg standen noch, den Götzen huldigte man noch mit demselben Glanz und Pomp. Mancher von den Neubekehrten konnte sich wieder angezogen fühlen, zumal wenn er an die Einfachheit seines christlichen Gottesdienstes dachte. Unter den korinthischen Tempeln waren auch die der Aphrodite, und die Tausende priesterlicher Dirnen boten nach wie vor Gelegenheit zur Befriedigung der sinnlichen Gelüste in den Heiligtümern ihrer Göttin. War die Gefahr der Unzucht ohnehin so groß, daß man hätte aus der Welt hinaus gehen müssen, wenn man von ihr nicht hätte belästigt werden wollen, so war sie hier doppelt groß, und nicht wenige fielen ihr zum Opfer. Auch unter den ὀνομαζόμενοι ἀδελφοί fehlten die πόρνοι (1 Kor 5, 11) nicht, obgleich Paulus schon einmal brieflich vor der πορνεία gewarnt hatte" (Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth 60/1) — Auch die Apokalypse verbindet an beiden Stellen, wo sie vor dem Götzenopfer warnt, die Warnung vor der Unzucht damit (Apk 2, 14. 20).

verführen.[1] Er stimmt darin mit Jesu Lehre überein. „Unbeschadet der .... Vorstellung von der unbeschränkten Allmacht und Herrschaft Gottes .... kennt Jesus den Satan als böse, gottfeindliche Person, des Satans Reich als das Herrschaftsgebiet, welches vernichtet werden muß, wenn das Reich Gottes kommen soll, und die Dämonen als die Diener des Satans, wie auf der anderen Seite die Engel göttliche Lichtwesen sind, im Dienste Gottes stehend.“ [2]

Man kann überhaupt die Meinung des Heidenapostels und der ersten christlichen Jahrhunderte von der Realität und Macht der bösen Geister nicht leicht überschätzen. Die christliche Gemeinde kam ihnen vor wie eine Insel im brandenden Meer des Heidentums, wie der hellerleuchtete Hochzeitssaal Christi, um dessen Mauern die Finsternis herrscht. Draußen ist die Macht der bösen Geister unbeschränkt, und auch wer als Christ eine Sünde begeht, fällt ihr wieder zur Beute. Paulus spricht sogar vom „Übergeben“ des Sünders an den Satan.[3]

---

[1] Es gibt „gute und böse ἄγγελοι (2 Kor 11, 14: ἄγγελος φωτός — 12, 7: ἄγγελος σατανᾶ), gute und böse ἀρχαί und ἐξουσίαι (Eph 3, 10 bezw. 6, 12). Die letzteren führen noch die Namen δαιμόνια (1 Kor 10, 19 ff.; 1 Tim 4, 1); πνευματικὰ τῆς πονηρίας (Eph 6, 12). Ihr Oberhaupt ist der σατανᾶς, auch διάβολος, Βελίαρ (2 Kor 6, 15) und ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Eph 2, 2) genannt . . . Die besondere Domäne der bösen Mächte ist das Heidentum (2 Kor 6, 14 ff.). Die Dämonen sind am Götzenkult beteiligt. Sie empfangen durch ihn Verehrung (1 Kor 10, 19 ff.). Aber nicht nur die Heiden, alle Menschen lassen die bösen Engel ihre Gewalt fühlen. Sie möchten alle in das gleiche Verderben bringen, dem sie selbst verfallen sind. Der Teufel reizt die Menschen fort und fort zur Sünde (1 Kor 7, 5; Eph 4, 27; 1 Tim 3, 7; 5, 15). Er bringt über sie auch physisches Übel (vergl. 1 Kor 5, 5; 2 Kor 12, 7; 1 Tim 1, 20; Apg 16, 16 ff.; 19, 11 f.)“ (Georg Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus. Freiburg i. B. 1915. 156/7). Die Christen sind nicht etwa gefeit vor den Einflüssen des Satans (1 Thess 2, 18; 2 Kor 12, 7), er versucht auch sie (Gal 1, 8; 2 Kor 11, 14).

[2] Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments[2]. Leipzig 1911. 34. — Vgl. Mt 4, 1—11 (Lk 4, 1—13); Mt 12, 24—29 (Lk 11, 15—26); Mt 16, 23; Lk 10, 18; 13, 16; 22, 31.

[3] 1 Kor 5, 5. „Der Christ hat sich von seinem Vertrag mit dem Satan gelöst und mit dem Taufeid Christus zugeschworen. Bricht er

Wohl hat Paulus also den Korinthern zugegeben, daß die Götzen „Nichtse" sind, und er betont ausdrücklich, daß es ihm fern liege, zu behaupten: ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν (10, 19); aber trotzdem weist er mit Nachdruck darauf hin: ὅτι ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύει (10, 20). Diese δαιμόνια sind also die eigentlichen Empfänger der Opfer. δαιμόνια bedeutet an dieser Stelle sicher nicht etwa nur, wie es die Griechen manchmal gebrauchten, Gottheiten, falsche Götter (so im NT nur Apg 17, 18 im Munde der heidnischen Athener), sondern (wie schon LXX) böse Geister (ebenso Apk 9,20). Paulus will ja die Korinther bewahren vor dem κοινωνοὺς τῶν δαιμόνων γίνεσθαι (10, 20). Dieser Ausdruck kann aber „nicht eine Gemeinschaft mit eingebildeten Wesen, also eine bloß eingebildete Verbindung, sondern nur eine solche mit wirklich existierenden"[1] bezeichnen.

Wenn der Apostel wirklich „die Götzen für bloße Gebilde der Einbildungskraft" gehalten hätte, während nur „die Schwächeren in ihnen böse Geister erblickten"[2], so wäre nicht zu erklären, warum er an dieser Stelle, wo er nicht mit den „Schwachen", sondern mit den Aufgeklärten zu tun hat, auf die Dämonen zur Begründung für die verlangte Enthaltung vom Götzendienst hinweist. Ebensowenig genügt es zur Erklärung dieser Stelle, wenn man annimmt, daß Paulus „nur einem alten Sprachgebrauch zu folgen, selbst aber nicht mehr an eine Gegenwart der Dämonen beim Opfer ... zu denken"[3] brauchte. Denn wenn er zur Begründung seines Verbotes nichts vorzubringen wußte, wie eine ihres Inhalts entleerte Phrase, wie konnte er hoffen, damit Erfolg zu haben?

---

seinen Treuschwur durch ein Laster, so fällt er wieder in die Gewalt Satans zurück. Paulus und die christliche Gemeinde hatten die in Wirklichkeit vom Sünder selbst vollzogene Übergabe an den Satan nur noch in richterlicher Form auszusprechen" (Frz. Jos. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze [Liturgiegeschichtliche Forschungen, hrsg. von Dölger, Mohlberg, Rücker, Heft 2] Münster 1918. 79).

[1] Ad. Maier 222. [2] Neander II 146.

[3] Clemen, Einfluß der Mysterienreligionen 50.

Paulus meint vielmehr, wenn er von den δαιμόνια spricht, wirklich existierende Geistwesen, und zwar böser Art. Es kann nicht zugegeben werden, auch wenn das Wort bei Paulus sonst nicht vorkommt, daß es hier „noch nicht notwendig den Begriff von widergöttlichen teuflischen Wesen" einschließe, sondern „wohl in dem allgemeinen Sinn von übermenschlichen Geistern und Mittelwesen verstanden werden" könne, „welche auch im Dienste Gottes als Beamte seiner Weltregierung stehen können."[1] Paulus bezeichnet das Heidentum nie als Engels-, sondern stets als Teufelsdienst, und er charakterisiert auch hier klar und deutlich die Dämonen als widerchristliche, widergöttliche Wesen und ihren Dienst als Herausforderung Gottes (10, 22).

Eine andere Ansicht von den Dämonen vertritt Martin Dibelius.[2] Nach ihm will Paulus nicht etwa die Götzen mit den Dämonen identifizieren. Er führt zur Begründung an: 1. „Paulus sagt nicht, die Heidengötter sind Dämonen." 2. „Die δαιμόνια stehen mit dem heidnischen Kultus nur soweit in Beziehung, als sie von dem Opfer Gewinn haben." 3. „ἃ θύουσιν, δαιμονίοις θύουσιν kann natürlich nicht bedeuten, daß die Heiden mit Bewußtsein den Dämonen opfern, sondern, daß das Opfer den Dämonen (gegen den Willen der Opfernden) zu gut kommt." Während Paulus sich Elementarmächte an Stelle der Götter denke (θεοὶ καὶ κύριοι 8, 5), seien die δαιμόνια nicht „Engel irgend einer Art, die weder essen noch trinken", sondern „in der Luft auf Beute lauernde Geister" (die hebr. שֵׁדִים), die „sich vom Opfer nähren" und „in drei Punkten den Menschen gleichen: sie essen und trinken, pflanzen sich fort und sterben".

Einen solchen krassen Aberglauben wird man aber in Pauli Ausführungen vergebens suchen. Er sagt zwar

[1] Otto Pfleiderer, Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie[2]. Leipzig 1890. 81. Ihre Gemeinschaft wäre „ein Rückfall aus dem wahren Gottesdienst in den Dienst der schwachen Weltmächte".

[2] Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. 69/70 78.

nicht deutlich: Die Götzen sind Dämonen, aber nur deshalb, um nicht eines Widerspruchs mit seiner Lehre von der Nichtigkeit der Götter geziehen zu werden. Er macht eben den feinen Unterschied, daß die Götter zwar „Nichtse" sind, aber hinter den Götzenbildern die bösen Geister lauern, die also an die Stelle der Götter getreten sind. „So bewegen sich (bei ihm) die Vorstellungen vom Wesen der Götzen zwischen der Voraussetzung ihrer Realität, wo es den Kampf gilt, und ihrer Nichtigkeit, wo der Maßstab der überragenden Größe Gottes und des Zieles seiner vollendeten Herrschaft angelegt wird." [1]

Auch der zweite und dritte Grund, den Dibelius anführt, ist nicht stichhaltig. Daß die Dämonen vom Opfer Gewinn haben, ist mit keinem Worte angedeutet, und wenn die Heiden irrtümlich den Dämonen opfern, so irren sie sich nicht in der Person, sondern in dem Wesen dessen, den sie für einen Gott halten, der aber in Wahrheit ein böser Geist ist.

Paulus identifiziert nämlich ganz deutlich die δαιμόνια mit den Wesen, denen der offizielle Götterkult gilt und dargebracht wird. Sie sind ihm nicht nur eine Art von Geistern, die nur aus Opfermahlen Nutzen ziehen.

Das geht klar hervor aus dem Vergleich des heidnischen mit dem jüdischen und dem christlichen Opfer.

Wer am Genuß der jüdischen Opferspeisen sich beteiligt, wird dadurch Teilnehmer am Kultus, am Altare (θυσιαστήριον) selbst, er wird κοινωνὸς τοῦ θυσιαστηρίου (= τοῦ θεοῦ) (10, 18).

Dieselbe Wirkung hat aber auch die Teilnahme an heidnischen Opfermahlen. Auch diese ist eine κοινωνία τῶν δαιμόνων in derselben Weise, wie die jüdische Opferfeier

[1] Paul Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen 2/3 (Handbuch zum NT, I. 2 u. 3). Tübingen 1912. — Vgl. C. Weizsäcker, Die Anfänge christlicher Sitte (Jahrbücher f. Deutsche Theologie 21 [1876] 1—36) 28 f.: „Es wird ihm nicht leicht, beides dialektisch zu vereinigen: die Wahrheit des Monotheismus gegenüber dem Götterglauben einerseits, und andererseits den Einfluß der Dämonen."

eine κοινωνία τοῦ θεοῦ. Die δαιμόνια sind also nicht nur beim Genuß der Opferspeise beteiligt, sondern beim Opfer selbst. Das heidnische Opfer unterscheidet sich vom jüdischen nur dadurch, daß τὰ ἔθνη δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύει (10, 20), daß die Wesen, die sie für Götter halten, in Wahrheit böse Geister sind, denen also der heidnische Kult dargebracht wird. Sie lauern auch nach der Meinung des Apostels hinter den Götzenbildern.

Wer also am Opfermahle teilnimmt, sitzt an der τραπέζα δαιμονίων, genießt τὸ ποτήριον δαιμονίων (10, 21). Wie bedeutungsvoll das ist, zeigt Paulus durch den Hinweis auf das eucharistische Mahl, die τραπέζα κυρίου, das ποτήριον κυρίου (10, 21).

Nach dem damaligen Kultgebrauch sind diese Ausdrücke eindeutig bestimmt als Teilnahme am Opfermahle eines Gottes. τραπέζα δαιμονίων könnte Paulus nicht sagen, wenn die δαιμόνια nur sozusagen als unbefugte Schmarotzer bei den Göttermahlen zu denken wären. Es bedeutet auch nicht „am selben Tisch mit den Dämonen sitzen"[1], sondern am Tisch der Dämonen.

So wie die eucharistische Speise kein gewöhnliches Brot, kein gewöhnlicher Wein mehr ist, sondern dem Herrn geweiht, ja zu Leib und Blut des Herrn geworden, so ist auch das dem Götzen geopferte Fleisch wirklich nicht mehr ἀδιάφορον, es ist auch im gewissen Sinne den Dämonen geweiht, heilig, dämonisch geworden.[2] Die Teilnahme an Götzenopfermahlen ist eine Tischgenossenschaft mit den Dämonen (10, 20), und das verträgt sich nie und nimmer mit der Teilnahme der Christen am eucharistischen Mahle.

---

[1] Dibelius, Geisterwelt im Glauben des Paulus 71.

[2] Es heißt die von Paulus beabsichtigte Parallele zu weit treiben, wenn man, wie z. B. Lietzmann, ihm die Ansicht zuschreibt, man nehme wie im Abendmahl den Herrn, so durch Teilnahme am Tische der Dämonen die Dämonen in sich auf, wenn auch später dieses Argument im Kampfe gegen den Götzendienst vielfach eine Rolle spielte. Es genügt der Gedanke, daß sich die Dämonen „ihrer im Opfer so reell bemächtigen, wie Christus beim Herrenmahl die Gläubigen an sich zieht" (Joh. Weiß, Artikel Dämonen [Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche²] 410).

Wie diese κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (10, 16) ist, so ist jene κοινωνία τῶν δαιμονίων (10, 20). Es entsteht also eine Gemeinschaft mit den bösen Geistern, die Teilnehmer der Opfermahle treten mit den Dämonen in geistige, kultische Verbindung und fallen so auch ihrem Machtkreise anheim. Darin liegt selbstverständlich eine große Gefahr für ihre Seele. Diese Gefahr ist nach des Apostels Meinung auch bei den „Starken“ in Korinth groß genug, freilich nicht so groß wie bei den „Schwachen“. Paulus spricht hier ja in erster Linie von den sich im Tempel an eine Opferhandlung anschließenden Opfermahlen. Aber seine zögernde Gewährung der Erlaubnis, an gewöhnlichen Festtafeln teilzunehmen, zeigt doch, daß er auch dort einen schlimmen Einfluß auf jeden Christen fürchtet, denselben Einfluß, dem die „Schwachen“ infolge ihrer „Schwäche“ in besonderer Weise beim Genuß von allem den Götzen Geweihten ausgesetzt sind — den Einfluß der Dämonen durch die ihnen geweihte Speise.[1] Also auch nach des Apostels Meinung würden die „Schwachen“ durch Essen von Götzenopferfleisch leicht in die Gewalt der Dämonen geraten, was ihren sittlichen und seelischen Ruin zur wahrscheinlichen Folge hätte.

---

[1] Vgl. Weizsäcker, Anfänge christlicher Sitte 28: „Diese Gefahr ist eine viel größere in seinen Augen deswegen, weil nach seiner Überzeugung die Dämonen ihr Werk bei diesem Cultus haben.“ — Es ist also nicht nur eine „bedenkliche Gefahr der Verführung und des Zurückfalles in das Heidentum“ (Ewald 167), die vielleicht von den heidnischen Bekannten ausging, sondern ein Einfluß böser Geister auch nach Pauli Meinung vorhanden. — Auch Bernhard Weiß (Paulus und seine Gemeinden. Ein Bild von der Entwicklung des Urchristentums[2]. Berlin 1914) faßt die Wirkung zu unpersönlich auf, wenn er meint, die Gemeinschaft mit den Dämonen bestände darin, daß „die Opfermahle der Heiden dämonische Versuchungen zur Völlerei und Unzucht mit sich brächten, die sie zu überwinden nicht imstande seien“ (130).

VIII.

Die „Schwachen“ und die Dämonen.

A. Ihr Dämonenglaube.

Die „Schwäche“ dieser Leute wird am verständlichsten, wenn wir annehmen, daß ein gut Teil Aberglauben, wie er damals im Schwange war, ihre übertriebene Dämonenfurcht und leichte Möglichkeit der Beeinflussung durch böse Geister hervorgerufen hatte.

Bei heidnischen Neophyten der apostolischen Zeiten ist ein solcher leicht erklärlich. Man war damals auch im Heidentume längst so weit, den krassen Polytheismus nach den Forderungen des gesunden Menschenverstandes umzubilden. Die Philosophen lehrten, daß die sog. Götter eigentlich Dämonen[1], Geistwesen seien, die den Menschen schaden könnten, und die man deshalb verehren müßte.[2]

---

[1] Über den Begriff δαίμων und seine Geschichte siehe besonders Friedrich Andres, Artikel Daimon (Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyklopädie der class. Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, Supplementband III 267—322); Dibelius, Geisterwelt im Glauben des Paulus 221—227.

[2] „Die spätgriechische Philosophie . . . hatte in vielen von der Einheit und sittlichen Güte der Gottheit eine Ahnung erweckt. Sie hatte alles Minderwertige, Leidenschaft und Schwäche, Haß und Neid, Mord und Ehebruch längst als dem Wesen der Gottheit unwürdig empfunden und sich mit dem naiven Volksglauben und der alten Überlieferung durch allegorische Umdeutungen oder die Annahme abzufinden gewußt, daß die Mächte, welche der volkstümliche Glaube verehrte, Dämonen, Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen seien. Die jüdische Polemik gegen die Götterwelt konnte mit den Mitteln der Stoa arbeiten“ (Wilh. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter. Berlin 1903. 78). Die Vorstellung von diesem „Zwischenreich“ der Dämonen beruhte auf alter orphisch-pythagoräischer Überlieferung (vgl. Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2⁴ [Leipzig 1903] 154, auch Gustav Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum [Göttingen 1894] 15 60). Plutarch sagt darüber (vgl. auch

Daß irgend eine Macht hinter den toten Götzenbildern steckte, zeigte ja das damals so ausgebildete Zauber- und Mantikwesen (vgl. Apg 19, 18 . 19), durch das die Bekenner des Heidentums immer noch in seinem Bann gehalten wurden. Für tiefere Gemüter öffneten die Mysterien ihre Tore und boten dem Mysten ein eigentümliches Sichversenken in die Gottheit. Diese Ideen waren zur Zeit Pauli schon tief ins Volk eingedrungen.[1]

Zeller a. a. O. 193ff.): „Diejenigen, die entdeckt haben, daß ein Geschlecht von Dämonen zwischen Menschen und Göttern in der Mitte steht und beide miteinander verbindet und im Zusammenhange erhält (mag nun diese Lehre aus der Schule Zoroasters, von Orpheus, aus Agypten oder Phrygien stammen), haben mehr und größere Schwierigkeiten gelöst, als Plato durch seine Theorie von der Materie“ (Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων 10 [415 A, ed. G. N. Bernardakis 82). „Die bösen und furchtbaren Dämonen erfreuen sich an düsteren, trauervollen Kulten, und wenn ihnen diese zuteil werden, wenden sie sich zu nichts Schlimmerem; die guten und freundlichen tragen (wie schon Plato lehrte) als Boten und Dolmetscher die Gebete und Wünsche der Menschen zu den Göttern aufwärts, und die Orakel und Gaben des Guten herab“ (Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος 26 [361 B C ed. G. N. Bernardakis 496f.]. Übersetzung nach Ludwig Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[6]. Leipzig 1890. III 516. — Vgl. Plato, Συμπόσιον 23). „Es zeigt sich . . ., daß in den plutarchischen Schriften alle Bedeutungen des Wortes δαίμων vertreten sind. Dieses bunte Bild der dort niedergelegten dämonologischen Anschauungen, in denen sich kritikloser Dämonen-Aberglaube krassester Art mit vergeistigter und versittlichter Auffassung der Dämonen paart, ist ein echtes Zeugnis für den starken Synkretismus, der damals auch in den Schriften philosophischer Schriftsteller sich kundgibt“ (Andres, Artikel Daimon 305). — Vgl. auch W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike (Archiv für Religions-Wissenschaft, hrsg. von Richard Wünsch XVIII [1915] 134—172); Joseph Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte. Regensburg 1910. II 495.

[1] Es ist bekannt, „daß ein starker und weitverbreiteter Dämonenglaube damals Zeitgeist war. Damals war es fast allgemeine Anschauung, daß es über dem Menschen stehende, ihm überlegene, in der Luft wohnende, halb geistige, halb materielle Wesen gebe, teils gute, teils böse, die dem Menschen helfen oder ihm schaden können, auf die man die verschiedenen Kulte, die Schändlichkeiten der Götter in den Mythologien, die Orakel und die Mantik, die Astrologie und die Magie zurückführte, die man verantwortlich machte für alles Schlechte in der Welt, die man aber auch für angebliche Wohltaten, Heilungen usw. dankbar verehrte“ (Friedrich Andres, Die Engellehre der griechischen

Wenn ein solcher Heide nun die christliche Predigt mit der Forderung des Glaubens an den einen Gott und den einen Herrn Jesus Christus gehört und sich zum Glauben daran durchgerungen, wird es ihm trotzdem unmöglich sein, all den Einfluß und die Wirkungen zu leugnen, die ihre bisherigen Götter auf ihre Anhänger ausübten und von denen er Zeuge war. Er hat ihnen abgeschworen, glaubt aber doch an die Realität irgendwelcher überirdischen Wesen, denen er durch den Götzendienst Verehrung erwiesen hat. Und das wird ihm durch seine neue Religion erleichtert.

Schon das spätere Judentum hatte gelehrt, daß der heidnische Götzendienst Verehrung von Dämonen sei, und hatte diese mit den gefallenen Engeln gleichgesetzt. Neben der Betonung der Nichtigkeit der heidnischen Götter[1] finden wir besonders diese Lehre. Das Heidentum „ist eine Erfindung des Satans (Mastemas) auch für das palästinensische Judentum (Jubil. 11, 3—5), eine Erbschaft der gefallenen aufrührerischen Engel (Henoch 19, 1)“.[2] Hinter den toten, von Menschenhand gemachten Bildern stecken böse Geister. Das Alte Testament enthält darüber nur wenig. Doch heißt es schon Dt 32, 17 LXX deutlich: ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ.[3]

Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. von Ehrhard und Kirsch, XII 3]. Paderborn 1914. 162 [Vgl. bes. 101—158: Die griechisch-römische Dämonologie]).

[1] Js 41, 23. 24: „Was kommen wird in Zukunft, zeiget an, so wollen wir erkennen, daß ihr Götter seid. Tuet etwas, Gutes oder Böses, wenn ihr könnet, so wollen wir miteinander reden und sehen. Siehe, ihr seid aus Nichts, und euer Werk ist aus nichts; ein Greuel ist, wer euch erwählt.“

[2] Bousset, Religion des Judentums 172. — Jubiläen 11, 4: „Und sie fingen an, Schnitzbilder und unreine Bildwerke zu machen, und die bösen Geister halfen und verführten [sie], daß sie Sünde und Unreinigkeit begingen. 5 Und der Fürst Mastema strengte sich an, dies alles zu tun ...“ (nach: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt und hrsg. von E. Kautzsch. Tübingen 1900. II 60).

[3] Vgl. auch Ps 95, 5; 106, 37; Bar 4, 7; Lev 17, 7; ebenso den sich begrifflich mit dem „Tisch der Dämonen“ (1 Kor 10, 21) deckenden Ausdruck, Is 65, 11.

Um so reicher ist die Phantasie der alttestamentlichen Apokryphen befruchtet.[1] „Bei den hier (Henoch 15 f) erwähnten Geistern, die von den gefallenen Engeln abstammen und Unglück, Verwirrung und Verderben auf Erden anrichten, denkt der Verfasser wohl an die Dämonen des heidnischen Gottesdienstes. Deutlich ist Hen. 19, 1: Die gefallenen Engel »verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern« ... Nach Jubil. 11, 5 ist Mastema, der Oberste der bösen Geister, der Urheber des Götzendienstes, 19, 28 verführen »die Geister Mastemas« zum Götzendienst."[2]

Dieselben Anschauungen kann man weit ins christliche Altertum hinein verfolgen. Die christlichen Schriftsteller „sind Kinder ihrer Zeit, ... und es ist darum nicht zu verwundern, daß sie in der Lehre von den Dämonen den Anschauungen ihrer Zeitgenossen nahestehen. Aber man darf doch nicht einfach ein Abhängigkeitsverhältnis schlechthin behaupten. Eines steht fest: Keiner der Apologeten. . . hat die heidnische Dämonenlehre einfach herübernehmen wollen, nein, alle haben den Willen, eine durchaus christliche Dämonologie der heidnischen gegenüberzustellen . . . Die Gleichsetzung der heidnischen Götter und Dämonen mit den gefallenen Engeln gibt der

[1] „Von dem legitimen alttestamentlichen Engelglauben sind zu unterscheiden die Spekulationen der nachbiblischen jüdischen Theologie, welche unter dem Einflusse des Parsismus und babylonischer Ideen Vorstellungen von Engeln geschaffen haben, wie sie uns im Buche Henoch und in den apokryphen Apokalypsen entgegentreten" (Johannes Nikel, Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte [Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXX 12]. Hamm i. W. 1911. 21). — Vgl. auch Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Deutsche Ausgabe von G. Gehrich). Leipzig 1910. XIII; Andres, Engellehre 177; J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Gießen 1920. 2. Teil, 1. Kp. Dämonenglaube im Parsismus und Judentum (25—61).

[2] Bousset, Religion des Judentums 172. Vgl. Henoch 99, 7: „Andere werden böse Geister, Dämonen und allerlei Idole anbeten [und das] im Unverstand" (Das Buch Henoch, hrsg. von Flemming & Radermacher [GCS]. Leipzig 1901); Jubil. 1, 11; 22, 16 f.

Dämonologie der Apologeten ihr ganz eigenes, sie von der griechisch-heidnischen Dämonenlehre unterscheidendes Gepräge. . . . . Demnach haben also die Apologeten die heidnische Dämonenlehre . . auch korrigiert und vor allem nach der Seite der Theodizee hin ergänzt."[1]

Selbstverständlich trat aber der alten Kirche Glauben von der Übermacht Jesu Christi über den Satan, von der Besiegung der Hölle durch das Kreuz und die Auferstehung niemals in den Hintergrund. Und das ist es nun eben, was die „Schwachen" in Korinth so gefährdet — ihre zu große abergläubische Scheu.

Für sie ist es ja nur ein ganz naheliegender Gedanke, wenn sie jetzt, nach ihrer Bekehrung, die Verehrung der

---

[1] Andres, Engellehre 162 171. Vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bde. Leipzig 1912. I 135: „Der christliche Dämonenglaube hat darin seinen Inhalt, daß die heidnischen Götter die Teufel sind." — Stellen der Kirchenväter über das Wesen der Dämonen bei Leonhard Usteri, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes[5]. Zürich 1834. 421—34. Vgl. auch Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das älteste Christentum (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel, Heft 12). Göttingen 1909. 139 ff. — Charakteristisch sind z. B. Justin, Apol. I 5, 1. 2; 9, 1; 12, 5; 21, 6; 54; Clemens, Protrept. IV 55, 5; IV 62, 4; Athenagoras, Apol. 26 f.; Ignatius, Ep. ad Eph. 13, 1; ad Trall. 4, 2; Barnabasbrief 16, 7; Hermas, 7. Gebot I, 2; Johannesakten 41; vgl auch die christl. Sibyllinen; Augustin, Civ. Dei I, 31; II, 4; II, 27; IV, 26 (was Augustinus über die antike Dämonologie berichtet, ist gesammelt bei Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus. Münster 1913. Vgl. dazu v. Dunin-Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt (ZkTh XXXV [1911] 213—252) 251. — „Einzelne ältere Kirchenväter und Schriftsteller gesellen jedem Christen außer seinem Schutzengel noch einen eigenen Dämon als Versucher bei. So Origenes (Hom 12 in Lc), Gregor v. Nyssa (De vita Moysis), Tertullian (De anim. c 39) und Cassian (Collat. VIII, 17), denen der Pastor des Hermas als Vorbild gedient zu haben scheint. Vgl. Herm. Past. 1, 2 mand. 6: Δύο εἰσὶν ἄγγελοι, εἷς τῆς δικαιοσύνης, εἷς τῆς πονηρίας" (Joseph Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I[4]. Paderborn 1908. 530). Wie sich der Dämonenglaube im Ritus der Kirche wiederspiegelt, darüber siehe die einschlägigen Arbeiten Dölgers; vgl. auch Fritz Zimmermann, Der Dämonenglaube im Totenkult, ThQ XCIV [1912] 279 - 286. (Dazu Fr. J. Dölger, Th R XI [1912] 383 f.)

Götter als Verehrung von Dämonen, bösen Geistern auffassen, auf deren Wirken das ganze religiöse und sittliche Elend der Heidenwelt zurückzuführen ist.[1] Aber sie lassen sich allzusehr von der abergläubischen Dämonenfurcht beherrschen und können sich — das macht ihre „Schwäche“ aus im Gegensatz zum Apostel — noch nicht zur Gewißheit durchringen, daß, wenn es auch Dämonen überall gibt, wenn wir auch von ihnen umgeben sind, der eine Herr Jesus Christus doch den Fürsten dieser Welt, den Obersten der Teufel, besiegt und seine Herrschaft auch über die Dämonen aufgerichtet hat. Das ist ihre „Schwäche“ in der Erkenntnis und im Gewissen. Darum sind sie allzu vorsichtig und meiden ängstlich alles, was sie irgendwie in Berührung und Beziehung mit dem Götzendienst bringen könnte.

B. Das Dämonenmahl.

Auch bei der abergläubischen Furcht der „Schwachen“ vor den Opferspeisen sind die Verbindungsfäden zwischen der früheren und der neuen Anschauung deutlich. Dem Heidentum war es ganz geläufig, von einem „Tisch“ dieses oder jenes Gottes zu sprechen.[2] Das geschah nicht nur in dem Sinne, daß man sich als Gast des Gottes fühlte, sondern auch daß man dadurch in besondere Verbindung mit dem Gotte trat. „Nach antikem Glauben ist eine Mahlzeit, von

[1] Für die Vorstellung von „untergeordneten göttlichen Wesen“, wie z. B. Meyer (198), Heinrici (261) annehmen, ist doch, sobald sie Christen geworden waren, kein Raum mehr. — „Les idoles représentaient de mauvais esprits“ (Godet II 3). — „Ils les regardaient au moins comme des génies redoutables, qu'il convenait d'apaiser“ (Maunoury 128).

[2] Beispiele bringt Grenfell und Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, London 1898—1903: CX (t. I, p. 177) II. Jahrh.: Ἐρωτᾶ σε Χαιρήμων δειπνῆ | σαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαρά | πιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον, | ἥτις ἐστὶν τῆ, ἀπὸ ὥρας θ̄. — DXXIII (t. III, p. 260) II. Jahrh.: Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνῆσ(αι) | παρ' αὐτῶι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου | Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος) | τῇ: τις ἀπὸ ὥρας θ̄. — Dagegen CXI (t. I, p. 177) III. Jahrh.: Ἐρωτᾷ σε Ἥραις δειπνῆσαι | εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς | ἐν τῇ οἰκίᾳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν | πέμπτη, ἀπὸ ὥρας θ̄. — Vgl. Hugo Greßmann, Ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων (ZntW XX [1921] 224—230).

der auch nur ein Teil den Göttern gespendet ist, ihnen damit überhaupt geweiht, es haftet an ihr ganz sinnlich und äußerlich etwas Göttliches oder, wie der Christ sagen würde, „Dämonisches", und wer davon genießt, „infiziert" sich dämonisch, indem er mit jenem überirdischen Wesen in eine körperliche Gemeinschaft tritt."[1] Insbesondere in den Mysterien fanden diese Gedanken ihre Pflege, waren aber überhaupt der griechischen Denkweise geläufig.

Von den Dämonen besonders glaubte man, sie „hätten nach Opferdüften und Opfern sinnliches Verlangen. . . Die übelwollende Gesinnung der bösen Dämonen müsse man durch Opfer beschwichtigen."[2] „Ist ein Tier einem heidnischen Gotte . . . geopfert, so hat der in diesem Götzen steckende Dämon von dem Tiere Besitz genommen und erfüllt es in all seinen Teilen. . . . Das Dämonische darin überträgt sich auf den Menschen, der davon genießt, gleichviel ob er um diese Herkunft weiß oder nicht."[3]

Charakteristisch dafür ist das Zitat aus Porphyrius, das Eusebius[4] anführt: Καὶ τὰ σώματα τοίνυν μετὰ ἀπὸ τούτων (i. e. τῶν πονηρῶν δαιμόνων) . . . σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι . . . μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις, καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις. An einer anderen Stelle[5] spricht Porphyrius von Tieropfern als von θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους (sc. δαίμονας).

Ähnliche Anschauungen finden wir in den j ü d i s c h e n Apokryphen legendär ausgeschmückt (z. B. Henoch Kp 15). „Man glaubte, die Dämonen, die im heidnischen Götzendienst wirksam seien, seien körperlose Geister. Es seien

---

[1] Joh. Weiß 211. [2] Andres, Engellehre 162.

[3] v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 27. — Vgl. Plutarch, Ὅτι οὐδ' ἡδέως ζῆν ἔστι κατ' Ἐπίκουρον 21 (1102 A ed. G. N. Bernardakis 405 f): Οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως.

[4] Προπαρασκευὴ εὐαγγελική IV 23, 3 (ed. W. Dindorf 207).

[5] De abstinentia 2, 43 (bei Eusebius, Προπαρασκευὴ εὐαγγελική IV 18, ed. W. Dindorf 197). [Zu finden auch bei J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Sammlung wissensch. Kommentare zu griech. und röm. Schriftstellern). Leipzig und Berlin 1907. 220. Dort noch andere Stellen.]

die Seelen der nach jüdischer Überlieferung erschlagenen Nachkommen aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Menschentöchtern, die nun körperlos umherschweiften, aber mit einer wilden Sehnsucht nach leiblichen Genüssen, Essen und Trinken und geschlechtlichem Verkehr behaftet seien. Um ihre Begierden zu befriedigen, suchten sie in Menschenleiber zu fahren, und eine besonders günstige Gelegenheit seien für sie die Opfermahlzeiten des heidnischen Kultus. Mit der hier genossenen Speise fahren sie in die Leiber der Teilnehmer, um dann durch diese ihren unausrottbaren Lüsten zu fröhnen."[1]

Auch im christlichen Altertum hat man die Dämonenmahle als große Gefahr für die Gläubigen betrachtet. Schon Justin vergleicht sie mit dem Abendmahl: „Dieselbe Handlung lassen die bösen Dämonen in den Mysterien des Mithras nachahmend vollziehen; denn, daß in den Weihen Brot und ein Kelch mit Wasser bei der Einweihung unter gewissen Formeln aufgestellt werden, das wißt ihr oder könnt es erkunden."[2]

Insbesondere die Apologeten mußten sich mit der heidnischen Götterlehre auseinandersetzen. So z. B. schreibt Athenagoras[3]: καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι.

Auch Origenes hat sich mit der Dämonenlehre ausführlich beschäftigt und sich auf denselben Standpunkt gestellt.[4]

---

[1] Bousset 123.

[2] Ἀπολογ. I 66 (ed. Gerardus Rauschen, Florilegium patristicum II 108): ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν . . . Vgl. Tertullian, De praescr. haereticorum XL 4 (ed. Gerardus Rauschen, Florilegium patristicum IV 55): „Et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos, celebrat panis oblationem." — Percy Gardner, The origin of the Lord's Supper, 1893, will sogar das Abendmahl aus den Eleusinien ableiten (nach Anrich, Mysterienwesen 111 Anm.).

[3] Ἀπολογία 26 (bei Geffcken, Zwei griechische Apologeten 145. Dort auch noch andere Stellen aus Aristides und Athenagoras).

[4] Κατὰ Κέλσου VIII, besonders 24—32, 60. — Vgl. Karl Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Pader-

Sehr materielle Vorstellungen finden wir in den Klementinischen Homilien, z. B. VII, 4: τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι. — IX, 9: οἱ γὰρ δαίμονες διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα. — IX, 15: ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ ὄφεις τοῖς αὐτῶν πνεύμασι τοὺς στρούθους ἐπισπῶνται, οὕτω καὶ αὐτοὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης, διά γε τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν ἀνακραθέντες αὐτῶν τῷ νῷ, εἰς τὸ ἴδιον αὐτῶν ἐπισπῶνται βούλημα.[1]

Wenn demnach die „Schwachen“ sich vor der Berührung mit den Götzen und vor der Götzenopferspeise im besonderen ängstlich hüten, so tun sie es aus einer abergläubischen Anschauung heraus, die man mit Heinrich Julius Holtzmann[2] in die Worte kleiden kann: „Haben die Dämonen . . auch nicht Fleisch und Blut wie die Menschen, so bedienen sie sich hauptsächlich der Nahrungsmittel als Vehikel, um sich in das leibliche und weiterhin auch in das seelische Leben einzunisten.“

Es ist leicht möglich, daß bei dieser Scheu vor dem Genuß des εἰδωλόθυτον noch eine andere Anschauung der „Schwachen“ eine Rolle spielt, die sie ins Christentum mit herübergenommen haben.

Es ist der Glaube an die chthonischen Gottheiten, der hier vielleicht nachwirkt. In der Verehrung

born 1903. 53/58 (Porphyrius sei sein Schüler und von ihm abhängig). — Vgl. auch die Erzählung Cyprians (Liber de Lapsis 25) von dem kleinen Kinde, das durch das Essen von Götzenopferfleisch besessen wurde.

[1] ed. Alb. Rud. Max Dressel 175 202 206. „Es liegt . . wohl in den . . Hom. VIII—IX . . eine hellenistische Tradition mit nicht zu verkennendem orientalisch-persischem Einschlag vor“ (Andres, Artikel Daimon 318). Sie sind mehrfach in christlichem Sinne überarbeitet worden. Vgl. auch Hans Waitz, Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen [TU N. F. X, 4]. Leipzig 1904. (Entstehung der pseudokl. Schriften 366—375).

[2] Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer[2]. Tübingen 1911. II 201. — Allerdings geht es zu weit, wie H. tut, diese Ansicht auch dem Apostel Paulus selbst zuzuschreiben. — Mag sein, daß die Schwachen deswegen „wenigstens vorwiegend wohl in den niederen, nicht »gebildeten« Volksschichten“ zu suchen seien (A. Schaefer 156), aber auch die Gebildeten teilten damals diese abergläubische Dämonenfurcht.

der olympischen und der chthonischen Gottheiten machte man einen deutlichen Unterschied. „Die Verehrung der Mächte der Unterwelt soll nur vor ihrem Zorn, vor Schaden und Verderben schützen und ihre bösen Wirkungen fernhalten. Segen und gute Gaben erfleht und erhofft man von den höheren Wesen, denen man selber seine Gabe darbringt. Ein Speiseopfer durfte man den Unterirdischen nicht bieten — wer davon kostete, war ihnen verfallen, da muß das ganze Tier hingegeben werden."[1] So hatten die Heiden vor den Göttern der Unterwelt eine besondere Scheu und hätten es nicht gewagt, von dem ihnen bestimmten Opfer etwas zu genießen.

Nun machen wir die auffallende Beobachtung von einer allmählich immer mehr ausgeprägten Gleichsetzung der Dämonen mit den chthonischen Gottheiten in der jüdisch-christlichen Gedankenwelt.[2] Das ist psychologisch leicht erklärbar. Die Dämonen wurden in erster Linie den b ö s e n Gottheiten gleichgesetzt, die in der Unterwelt wohnen. So lesen wir Sibyllinische Orakel, Prooem. 22 „Ihr habt den Dämonen, die in der Unterwelt wohnen, eure Opfer veranstaltet"[3], Jubiläen 22, 17. „Ihre Opfer schlachten sie den Toten und beten die Dämonen an und auf den Gräbern essen sie."[4] Insbesondere erstreckt sich diese Gleichstellung auf den Obersten der Dämonen, den Teufel. „Beliar oder Belial ist aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein

---

[1] Stengel, Kultusaltertümer 110; vgl. Anrich, Mysterienwesen 7 16f.

[2] Nach Dibelius, (Geisterwelt im Glauben des Paulus 211 f.) ist bei den heidnischen ἄγγελοι „eine Beziehung von ἄγγελος zur Unterwelt und den Toten" festzustellen, sie trugen also auch chthonischen Charakter.

[3] 19—22: „Aber ihr werdet für eure Torheit den würdigen Lohn empfangen, weil ihr es aufgegeben habt, den wahren und ewigen Gott zu preisen und ihm heilige Opfer zu bringen und [dafür] den Dämonen, die in der Unterwelt [wohnen], eure Opfer veranstaltet habt" (Nach Apokr. und Pseudepigr. des AT, hrsg. v. Kautzsch II 184).

[4] Kautzsch II 78. Dazu gehört auch die talmudische Bestimmung (vgl. S. 36 Anm. 3), das Götzenopferfleisch sei als „sacrificium manium" verboten; ebenso (christl.) Oracula Sibyllina, Fragment 1, 20—22 (hrsg. v. Joh. Geffcken [GCS] 228 f.): Ὅττι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε | δοξάζειν αὐτῷ τε θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας | δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν Ἅιδῃ.

Gott der Unterwelt (der Toten) gewesen, wie z. B. Abbadon. Der Gott der Unterwelt und des Todes wird nun zum Teufel“,[1] oder, anders ausgedrückt, mit ihm zu einer Person verschmolzen.

Sehr interessantes Material für die Ausbildung der christlichen Anschauung dem Heidentum gegenüber bringt Franz Josef Dölger: „Wie der Satan als der Oberste der Dämonen gilt (Mk 3, 22; Lk 11, 15), so wurde auch Pluto als solcher gefaßt. Eine weitere Annäherung war in der Auffassung der Zeit darin gegeben, daß Satan nicht nur (nach dem Buche Job) Gewalt bekommen kann über Gut und Gesundheit des Menschen, sondern auch über Leben und Tod.“[2]

Stellen wir nun die beiden Tatsachen zusammen, einmal, daß nach heidnischer Anschauung das Essen der den chthonischen Gottheiten geopferten Speisen dem Esser Verderben brachte, dann, daß im jüdisch-christlichen Ideenkreis sich eine Verschmelzung gerade der Unterweltsgötter mit den Dämonen nach und nach vollzog, so liegt es

---

[1] Bousset, Religion des Judentums 328.

[2] Sonne der Gerechtigkeit 73. Vgl. dazu, was Dölger und Deißmann unter diesem Gesichtspunkt über die Verurteilung des Blutschänders (1 Kor 5, 3 ff) durch Paulus bemerken. „Die Taufe ist von Anfang an ein Eid. Nach der Auffassung der Antike macht sich der Schwörende bei einem Vertragsbruch des Religionsfrevels schuldig; in der Eidesformel ruft er für diesen Fall die Strafe der Gottheit auf sich hernieder . . . . Der Meineidige verfällt der Rache der Unterweltsgottheiten — er wird ihr Opfer (ἀνάθημα). Auch von hier aus gewinnt das paulinische Wort vom Übergeben an den Satan neues Licht“ (Dölger a. a. O. 79). — Deißmann (Licht vom Osten 226) will den Begriff der antiken „Devotion“ darauf anwenden. „Devotion ist Weihung; man versteht unter Devotionen speziell die Weihungen an die Gottheiten der Unterwelt. Wer einem Gegner schaden oder einen Frevler bestrafen wollte, weihte ihn durch Spruch und Tafel den finsteren Mächten der Tiefe, und die Tafel kam an ihre Adresse, indem man sie dem Erdboden, zumeist einem Grabe anvertraute. Für die Texte dieser Weihungen hat sich ein fester Sprachgebrauch herausgebildet, der Gemeingut der Antike ist, und zwischen jüdischen und heidnischen Devotionen wird nur der Unterschied in der Sache bestanden haben, daß der Satanas an der Stelle der Unterweltsgötter steht.“

nahe anzunehmen, daß aus diesen Anschauungen heraus die „Schwachen“ das Essen von Götzenopferfleisch, weil es den Dämonen geopfert wurde, als besonders Unheil und Verderben bringend betrachteten und ängstlich mieden.[1]

Diese abergläubische Furcht und Scheu vor den Götzen ist mit einer gewissen Hinneigung dazu verbunden. Die „Schwachen“ fühlen immer noch in sich die Zuneigung und „Schwäche“ für den Götzendienst, die erst nach und nach durch ein gewissenhaftes Leben nach dem Glauben überwunden werden kann. Durch unablässiges, geduldiges Streben wird es ihnen bald gelingen, das Vollmaß des Glaubens zu erreichen. Nur schweren Schaden kann es ihnen aber bringen, wenn sie jetzt, wo diese „Schwäche“ noch besteht, sich einreden ließen, sie müßten, um ihre christliche Überzeugung von der Nichtigkeit der Götzen zu erweisen, auf das Beispiel anderer, befestigter Christen hin, ebenfalls Götzenopferfleisch genießen. Sie sind also wie aus einer schweren Krankheit Genesende zu behandeln, denen eine Speise, die Gesunde ohne Schaden genießen können, den schwersten Schaden und einen Rückfall in die frühere Krankheit bringt, weshalb selbstverständlich Einsichtsvolle es vermeiden, eine solche Speise in Gegenwart dieser Rekonvaleszenten zu essen, um nicht das Verlangen danach, das ohnehin groß genug ist, in ihnen zu steigern.

[1] Es muß betont werden, daß die von Paulus gezeichneten Verhältnisse ein reales Wirken der Dämonen voraussetzen. Deshalb ist auch das Urteil vieler Exegeten ungenügend, die mit Heinrici (Sendschreiben 230) auf halbem Wege stehen bleiben und meinen: „Wie aber, . . . wenn die Götter, deren Wirklichkeit an sich nicht geleugnet wurde (V. 5 b), . . . für ihn die Bedeutungslosigkeit verloren und aus ihrem Nichts wieder auftauchten?“ Es handelt sich ja nicht nur um „abergläubische Vorstellungen“ (Meßmer 161 u. a.).

IX.

Die „Schwachen“ eine Partei?

Man könnte noch die Frage aufwerfen, ob die „Starken“ und „Schwachen“ in Korinth mit dem dortigen (1 Kor 1, 12 geschilderten) Parteigetriebe etwas zu tun haben. Man hat versucht, den Gegensatz beider Gruppen in der Götzenopferfrage auf andere Streitpunkte auszudehnen, und wollte sie in bestimmten Parteien wiedererkennen. Ernst v. Dobschütz[1] redet von dem „tiefen Riß“, „der durch die Gemeinde geht; überall stoßen wir auf den Unterschied der ‚Starken‘ und der ‚Schwachen‘, wir können auch sagen, der Emanzipierten, der Libertinisten, der Freidenker, und auf der anderen Seite, der Ängstlichen.“ „Jedenfalls war der Gegensatz zwischen ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ der fundamentale für das damalige Gemeindeleben.“[2]

Es ist wohl anzunehmen, daß die Auswüchse der falschen Freiheit, die Paulus bekämpfen muß, auf Seite der „Starken“ zu finden sind. Die freiheitliche Stellung zum Götzenopfer dürfte also auch zu den Merkmalen der Paulus- oder Apollospartei gehören.[3] Die Schilderung

---

[1] Urchristliche Gemeinden 52. [2] Ebda 56.

[3] „Die Vermutung liegt nahe, daß die Anhänger des geistreichen Apollos mit den auf ihre Gnosis stolzen Libertinern, die des zur Askese hinneigenden Paulus mit den Ängstlichen zusammenfielen . . . . Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß jene Risse im Gemeindeleben sich kreuzten, Apollosleute ängstlich, Paulaner freigeistig waren und umgekehrt.“ Was v. Dobschütz (Urchristliche Gemeinden 59) hier im ersten Satze sagt, nimmt er im zweiten wieder zurück. Ist es wirklich glaublich, daß die Anhängerschaft Pauli in Korinth (die Pauluspartei) so klein war, daß sie mit den τινές zusammenfiel? — Vgl. auch Godet II 2, Lemonnyer I 131, J. F. Räbiger, Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten (2. Ausgabe). Breslau 1886. 183: „Die Aufgeklärten, die der Apostel zurechtweist, sind bestimmt die Apollianer“.

der „Schwachen" aber lädt nicht dazu ein, sie als eine Partei aufzufassen.[1] Die Kephaspartei,[2] die sicher aus früheren Juden und Proselyten bestand, hat es vermutlich genauer genommen in der Enthaltung vom Götzendienst als die „Starken". Wir dürfen aber auch nicht glauben, daß es in Korinth n u r „Starke" und „Schwache" gegeben hat. Damit würden wir der Mannigfaltigkeit der Entwicklung in den ersten Christengemeinden nicht genügend Rechnung tragen. Vielmehr gab es sicher auch solche, die sich schon v o r der Entscheidung des Apostels von beiden Extremen freihielten, hauptsächlich wohl sicher Juden und Proselyten.[3] Zu diesen gehörten aber die „Schwachen" in Korinth kaum.

Ebenso fehlt uns jeder Anhaltspunkt, diese etwa der Christuspartei zuzuweisen. Paulus erwähnt die „Schwachen" bei der Schilderung der Parteien mit keinem Worte, wie

---

[1] Was man darüber schrieb, waren nur Vermutungen, z. B. Rosenmüller IV 126: ‚Imbecilliores antipaulinae partis fuisse videntur, quae iudaizantibus advenis aures dederat.'

[2] Ewald meinte (167): ‚Nun aber waren auch nach Korinth die Petrosleute mit ihrer strengen Forderung, ein Christ müsse sich des Götzenopferfleisches enthalten, gekommen.' Auch Schenkel vertrat die Ansicht, die Petriner wären die Judaisten, die sich nach Petrus nennen, nicht als ob sie direkt mit ihm zusammenhängen, sondern weil er einen gemäßigten Judaismus vertritt wie sie. ‚Judaisierende Petriner' (Olshausen 582). Zelotische ‚Petrosleute' lassen sich mit der Charakterschilderung der Schwachen bei Paulus, die in Gefahr schweben, durch jedes Beispiel der anderen Christen zum Essen von Götzenopfern verführt zu werden, nicht vereinen. Immerhin liegt eine gewisse Beeinflussung ängstlicher Heidenchristen durch gesetzestreue Judenchristen, die mit Nachdruck auf das Aposteldekret hinweisen konnten, nicht außer dem Bereich der Wahrscheinlichkeit. Vgl. Claude Guillaud 135: ‚Erant et infirmi a Pseudoapostolis persuasi existimantes nephas esse vesci oblatione idolis facta.' — Auch wenn in der Kephaspartei welche gewesen wären, die eine der der „Schwachen" ähnliche Enthaltung geübt hätten, hätte Paulus keinen Grund gehabt, sie zu bekämpfen. Sein Kampf gilt nicht dem sorgfältigen und gewissenhaften Meiden jeder Berührung mit dem Götzendienste aus jüdischer Glaubensüberzeugung, sondern seine Sorge denjenigen, die noch schwach sind und in der Gefahr der Seelenverderbnis. Auch Heinrici urteilt (261): ‚Ohne Grund hat man die Schwachen vielfach unter den Petrinern gesucht.'

[3] Das Aposteldekret war ja auch ihnen bekannt und mit Zustimmung des Apostels Paulus erlassen.

er umgekehrt bei der Behandlung des vorliegenden Problems nicht auf die Parteien zu sprechen kommt. Wir wären also auf reine Mutmaßungen angewiesen. Im übrigen scheint es ganz unwahrscheinlich, daß Leute, die noch in beinahe heidnischer Scheu vor den Götzen hinleben und in ihrem Christus-glauben so schwach sind, sich Christuspartei nennen würden.[1] Ihre Ängstlichkeit und schwankende Haltung ladet überhaupt nicht dazu ein, aus ihnen eine Partei zu bilden. Jedenfalls hätte dann Paulus kaum von ihnen als den τινες sprechen können. Wir haben auch gar keine Anzeichen dafür, daß sie sonst irgendeine Rolle im korinthischen Gemeindeleben spielten. Sie mögen auf der Seite derjenigen gewesen sein, die die „Freiheit" der aufgeklärten Christen auch in anderen Dingen, z. B. der Eidfrage, dem Prozessieren vor heidnischen Gerichten verwarfen.[2] Aber sie haben keine führende Stellung innegehabt. Unmöglich können von ihnen Anfragen im Gemeindebrief ausgegangen sein. Sonst wäre es nicht verständlich, warum Paulus in seiner Antwort gar nicht zu ihnen redet. Sie sind ja nicht bloß gewissenhaft und ernsthaft bemüht, sich vor der Befleckung mit dem Heidentume zu hüten, sondern schwach, und diese „Schwäche" wird vom Apostel nicht etwa gelobt, sondern sozusagen als eine Krankheit hingestellt, auf die man Rücksicht nehmen müßte. 1 Kor 8, 7 werden sie zum ersten Male eingeführt, und nur in diesem Zusammenhange ist von ihnen die Rede[3] — sie gehören also aller Wahrscheinlichkeit nach zu keiner der von Paulus genannten Parteien.

[1] Umgekehrt sucht A. Schlatter (Korinth. Theologie) die „Starken" in der Christuspartei (vgl. S. 14). Ebenso schreibt Olshausen 582: „Es mögen auf diesen Extrem auch einzelne Paulaner, vielleicht sogar einzelne Apolloner, geraten sein, vorzugsweise scheint es aber die Partei der Christianer gewesen zu sein, die im gnostischen Erkenntnidünkel (8, 1—3) sich über alle Sünde erhaben dünkten und auf die schwachen Brüder lieblos keine Rücksicht nahmen."

[2] wie v. Dobschütz (Urchristliche Gemeinden 56) vermutet.

[3] Auch später tauchen sie weder im 2. Korintherbrief, noch in der ältesten christlichen Literatur wieder auf.

X.

Götzenopferstreit und Aposteldekret.

Die Sorgfalt, mit der Paulus auf alle Gründe der Korinther eingeht, und die Ausführlichkeit, mit der er die zum Schlusse gegebenen Verhaltungsmaßregeln vorbereitet, zeigen, wie wichtig ihm diese Angelegenheit ist.

Allerdings stand er vor keiner leichten Aufgabe. Er, der Prediger der christlichen Freiheit, sollte der Gebundenheit das Wort reden. Er, der eben noch versichert hatte, er wollte ihnen beileibe nicht „eine Schlinge überwerfen" (1 Kor 7, 35), sollte die frohe Zuversicht der Korinther, statt sie mit Freuden anzuerkennen, kränken und ihnen eine fast ängstliche Vorsicht in der Berührung mit dem Heidentume anempfehlen. Aber er ging den Weg, der ihm klar vorgezeichnet war und den er mit sicherem Blick überschaute. Die Entscheidung, die dafür galt, war — wenigstens in allgemeinen Umrissen — ja schon vorhanden.

Gab es Richtlinien, an die er sich halten konnte?

Die Stellung des Judentums haben wir schon kurz kennen gelernt. Jesus Christus selbst setzte bei seinen Jüngern den Abscheu vor dem Götzendienst als selbstverständlich voraus. Es lag auch für ihn kein Anlaß vor, praktische Weisungen zu geben. In Palästina konnte es kaum vorkommen, daß ein gläubiger Jude sich mit Götzenopfern verunreinigte. Auch die rechtgläubigen Galiläer hielten das Gesetz meistens sorgfältig. Bei Heiden pflegte auch der Heiland nie Tischgast zu sein. Aber sobald die christliche Mission in die jüdische Diaspora vorgetragen wurde und die ersten Heiden sich taufen ließen, wurde die größere Freiheit der Heidenchristen in dieser Beziehung zum Gegenstand eines schweren Streites. Er begann mit dem anspruchsvollen Auftreten judenchristlicher Abgesandter

aus Jerusalem in Antiochien, die besonders auch die Beschneidung von den Heidenchristen verlangten, und fand einen gewissen, wenigstens offiziellen Abschluß in der vermittelnden Übereinkunft der in Jerusalem anwesenden Apostel, die auf Antrag des Jakobus unter Zustimmung der Gemeinde das Apg 15, 23—29 überlieferte Schreiben beschlossen.

Dieser Beschluß ist (nach Abg 15, 12) nach einem Berichte des Paulus und Barnabas gefaßt worden. Wenn wir nicht den Text vergewaltigen oder mit Einschüben arbeiten wollen, müssen wir also annehmen, daß Paulus dabei anwesend war, ihn kannte und guthieß. Er hat ihn später selbst in den Gemeinden Syriens und Ciliciens verkündet (Apg 15, 41 nach Hs D). Der Streit des Paulus mit Kephas in Antiochien, den er Gal 2, 11 ff erzählt, mag vielleicht auch mit der Scheu vor Götzenopferspeisen in Verbindung stehen. Es ist wenigstens nicht sehr wahrscheinlich, daß Kephas sich schämte, überhaupt mit Heidenchristen zu Tische zu sitzen, vielmehr fürchtete er wohl Vorwürfe, entweder, weil sie „unreines" Fleisch genossen (vgl. aber Apg 10, 9—16), oder weil das Fleisch auf dem Tische leicht den Götzen geopfertes gewesen sein konnte.

Das sog. „Apostoldekret" ist in letzter Zeit Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden. Hier kommt es nur darauf an, seine Beziehung zu der uns beschäftigenden Frage der Stellung der Korinther zum Götzenopferfleisch und zu Pauli Entscheidung aufzuklären. Man hat nämlich die Vorschriften des Apostels in Korinth mit dem Apostoldekret für unvereinbar erklärt und von hier aus das Ansehen und die Echtheit des Apostoldekrets zu erschüttern gesucht. Als Hauptgrund dafür führt man das Schweigen Pauli darüber an und meint, wenn tatsächlich eine solche Bestimmung in Jerusalem erlassen worden wäre, hätte Paulus sich darauf berufen müssen. Um diese Einwürfe zu entkräften, muß bewiesen werden, daß einmal Paulus mit seinen Forderungen sich im Einklang mit dem Apostoldekret befindet, und daß sein

Schweigen den Korinthern gegenüber auch dann erklärlich ist, wenn es wirklich mit seiner Zustimmung erlassen wurde und bei der Abfassung von 1 Kor schon vorlag.

Das Aposteldekret legt den Christen Antiochiens, Syriens und Ciliciens in erster Linie auf: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων (15, 29), und zwar auf Antrag des Apostels Jakobus, der vorgeschlagen hatte: ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων (15, 20)[1]. Später (21, 25) kommen die Vorsteher der Jerusalemer Kirche nochmals darauf zurück, daß sie entschieden hätten, die Heidenchristen müßten sich hüten vor dem εἰδωλόθυτον.[2]

Wenn man die näheren Umstände der beiden Entscheidungen in Betracht zieht, so lassen sie sich wohl miteinander vereinbaren. Die Vorschrift des Aposteldekrets ist gegeben „mit Rücksicht auf die Judenchristen in dem stark jüdisch durchsetzten Missionsbezirk von Antiochia"[3]. Daß dort jeder Christ mit leichter Mühe „reines" Fleisch erhalten konnte, liegt auf der Hand. Es wäre also direkter Leichtsinn gewesen, hätten sie sorglos und unbefangen Fleisch von heidnischer Herkunft genossen. Anders aber lagen die Verhältnisse in den von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden. Diese hatten keine Möglichkeit, „garantiert" reines Fleisch zu bekommen — der einzige Ausweg, beim jüdischen Fleischer zu kaufen, war durch die Feindschaft der Juden versperrt — es blieben also nur zwei Möglichkeiten: entweder gar kein Fleisch essen — das tun die „Schwachen" — oder unbefangen alles

---

[1] „Der letztere Ausdruck beweist, daß an eine Verunreinigung durch Beteiligung an heidnischen Mahlen oder an Götzenopfermahlen zu denken ist. Das Substantiv ἀλίσγημα ist vor Apg 15, 20 nicht nachweisbar. ἀλισγέω aber . . . bezeichnet die Verunreinigung durch Verkehr oder Genuß und ist im Zusammenhange mit den jüdischen Reinigungsvorschriften zu verstehen." (Heinrici 252).

[2] Auch in der Apokalypse kommt eine Warnung vor dem Götzenopferfleisch vor in den Briefen an die Engel der Gemeinden von Pergamus (2, 14) und Thyatira (2, 20).

[3] Alfred Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Neut. Abh. VIII 3/5. Münster 1921) 222.

essen — das tun in übertriebener Weise die „Starken". Paulus führt die Praxis der Gemeinde auf das richtige Maß und auf den Sinn des Apostoldekrets zurück: „Auf dem Markt dürft ihr alles kaufen, an profanen Mahlzeiten dürft ihr immer teilnehmen — aber sobald etwas sicher Götzenopferfleisch ist, verbiete auch ich es euch."[1] So verbindet er die Pietät gegen den Apostelbeschluß mit der pastoralen Klugheit, die nur das Mögliche verlangt und jede Vorschrift den jeweiligen Verhältnissen angepaßt wissen will.

Aber warum beruft sich dann Paulus nicht auf diese Apostelentscheidung? Wäre es nicht eine wirkungsvolle Unterstützung seiner Ausführungen gewesen, wenn er sie am Schlusse durch die Autorität der Altapostel und der Jerusalemer Gemeinde hätte stärken können? Das wäre z. B. auf die Kephaspartei sicher nicht ohne Eindruck geblieben.

Man hat für dieses Schweigen verschiedene Erklärungen gefunden. Am gewaltsamsten wird die Schwierigkeit gelöst, wenn man den gordischen Knoten einfach durchhaut und den Bericht über das Apostoldekret wenigstens an der Stelle, wo er jetzt steht (nämlich vor Gründung der korinthischen Gemeinde und dem 1. Korintherbriefe) streicht. „Wäre der 1. Korintherbrief in der Zeit dieses kirchlichen Verbotes entstanden, so mußte er sich mit ihm auseinandersetzen. Er tut es nicht: er kennt es nicht. Er hat die volle Freiheit einer ersten durch keine Überlieferung und Sitte gebundenen Entscheidung."[2] Die Vor-

---

[1] „Paulus nimmt auf dies Apostoldekret keine Rücksicht, aber tritt nicht in grundsätzlichen Widerspruch zu ihm; denn die ethisch bedingte Erlaubnis des Genusses von εἰδωλόθυτα wird durch das unbedingte Verbot der Teilnahme an Götzenopfermahlen erläutert" (Heinrici 252). — Ähnlich Böckenhoff, Apostol. Speisegesetz 17: „Er legt die ratio legis auseinander, schweigt aber von dem Gesetze selbst und weist auf das Naturgesetz als unmittelbare Norm des Verhaltens hin."

[2] Weinel, Echtheit der Paulin. Hauptbriefe 388. — Auch H. Diehl (Das sogenannte Apostoldekret, ZntW X [1909] 277—296) glaubt deswegen, das Apostoldekret sei von Jakobus und der Jerusalemer Gemeinde erlassen wegen des Streitfalles in Antiochien.

schrift des Aposteldekrets sei also später wie der erste Korintherbrief, das ginge schon aus der Notiz Apg 21, 25 hervor, sie vertrüge sich auch inhaltlich gar nicht mit den Verhaltungsmaßregeln, die Paulus den Korinthern gibt. Sie sei erst ergangen, während er im Westen wirkte.

Andere halten das Aposteldekret zwar für historisch, glauben aber, daß es „nicht in seiner Anwesenheit und mit seiner Zustimmung beschlossen worden"[1] sei; deshalb brauchte Paulus sich nicht daran zu halten.

Andere wieder lesen aus dem Berichte, den Paulus selbst über seinen Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien den Galatern gab (Gal 2, 11 ff), heraus, daß er „die Abkunft Apg 15 von sich gewiesen hatte"[2] und die darin enthaltenen Speisegesetze nicht mehr als für einen Christen verpflichtend betrachtete. Deswegen hätte er auch den Korinthern gegenüber das Aposteldekret ignoriert.

Nach der verbreitetsten Ansicht hat Paulus die fragliche Vorschrift zwar genau gekannt — er war ja bei der Abfassung zugegen —; da sie aber örtlich beschränkt nur an die Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien gerichtet war und auch in erster Linie für diese Geltung hatte, so glaubte Paulus den Hinweis auf eine rein örtliche Bestimmung als zwecklos unterlassen zu sollen. Dazu kam noch, daß man dabei Gegenden im Auge hatte, in denen das Judentum eine Rolle spielte und auch in den christlichen Gemeinden sich stark bemerkbar machte, was seine Bedeutung für fast rein heidenchristliche Gemeinden stark minderte.[3]

---

[1] Joh. Weiß 213.

[2] „Wir sahen . . ., daß Paulus die Abkunft AG 15 bereits seit längerer Zeit insofern von sich gewiesen hatte, als er die darin noch vorbehaltenen wenigen Speisegesetze nicht mehr für einen Christen verpflichtend hielt; auch von dem Fleische der heidnischen Opfertiere konnte nach seiner Lehre jeder Christ essen, und gewiß hatte er auch in Korinth einst so gelehrt, wenn die Frage darauf kam" (Ewald 166 f.).

[3] z. B. Prat, Theologie de S. Paul I 162: „S. Paul avait cru devoir le promulguer encore en Galatie et probablement aussi en Asie où la composition des communautés chrétiennes était la même; mais il

Was die vorstehenden Erklärungsversuche anbelangt, so beruhen sie teilweise auf falschen Voraussetzungen. Wir sahen ja, daß Paulus mit den Bestimmungen des Aposteldekrets nicht in Widerspruch gerät. Nur verordnet er nicht, sondern will überzeugen und begründen. Insbesondere den Korinthern gegenüber, die eine so aufgeklärte Schülerschaft bildeten, hätte wahrscheinlich in diesem Falle ein einfacher Befehl wenig genützt.[1] Paulus verfährt gründlicher, indem er alle Beweggründe anführt, die die Korinther zur Sinnesänderung bringen könnten, und da er seine Entscheidung so sorgfältig vorbereitet, kann er auch sicher sein, daß sie sich jetzt — und zwar mit der Erkenntnis, daß ihr bisheriges Handeln doch falsch war, — unterwerfen und nach seinem Willen fortan sich verhalten.

Gut begründet ist nur die letzte Erklärung. Das Aposteldekret wird oft in seiner Tragweite überschätzt, es galt wirklich ursprünglich nur für die angeführten Gemeinden, um dort die Ruhe wieder herzustellen. Auch der Anlaß ist ein ganz anderer gewesen: Diese Entscheidung, erlassen mit Rücksicht auf die Empfindlichkeit des Judenchristen,

---

n'avait aucune raison de l'étendre à Corinthe où l'élément judéochrétien devait être presque nul." — Ähnlich Karl Six, SJ, Das Aposteldekret. Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten (Veröffentlichungen des bibl.-patrist. Seminars Innsbruck Heft 5). Innsbruck 1912. 64: „In rein heidenchristlichen Gemeinden, noch dazu, wenn sie auf griechischem Boden lagen wie die Gemeinde von Korinth, lud nichts dazu ein, sich auf ein Apostelschreiben zu beziehen, das für ganz andere Verhältnisse bestimmt und nur an die Gemeinden von Antiochien, Syrien und Kilikien adressiert war." Vgl. Böckenhoff, Apost. Speisegesetz 17: „Es ist demnach anzunehmen, daß der Apostel das Dekret in Korinth weder früher verkündet hatte, noch es jetzt verkünden wollte, weil er es daselbst nicht für verpflichtend hielt."

[1] Wenn das Aposteldekret vor Gründung der korinthischen Gemeinde ergangen wäre, „so wäre (nach Weinel, Echtheit der Paulin. Hauptbriefe 389) die Aussage des 1. Korintherbriefes, einerlei, ob er echt oder unecht, alt oder jung wäre, unmöglich. Dann war ja die Frage schon entschieden, bevor die korinthische Gemeinde gegründet war." Dem Apostel kommt es aber nicht auf Anführung einer Verordnung an, sondern auf ihre Begründung.

wäre nicht geeignet gewesen, auf glaubensbewußte Heidenchristen Eindruck zu machen.

Der Annahme jedoch, Paulus hätte es deswegen in Korinth nicht verkündet und führe es darum in 1 Kor nicht an, ist entgegenzuhalten, daß die Bestimmungen des Aposteldekrets nach und nach auf die ganze Kirche immer weiter ausgedehnt wurden,[1] und daß man noch in den späteren Generationen sich sogar mit dem Verbot des Erstickten und des Blutes des öfteren beschäftigte.[2] Und auch eine örtliche Vorschrift hätte Pauli Ausführungen vortrefflich ergänzen können.

Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß der Apostel bei seinem langen Aufenthalte in Korinth in seinen Predigten niemals des Aposteldekrets sollte Erwähnung getan haben. Die Korinther werden es also wohl auch gekannt haben. Paulus hat sie aber sicher nicht verpflichtet, es in allen seinen Bestimmungen zu halten.[3] Seine Vorschrift faßte

---

[1] Man ging dann auch über Pauli weitherzige Vorschriften hinaus. „La solution libérale donnée pour Corinthe n'engageait pas l'avenir. Il était naturel qu'après le triomphe du christianisme on adoptât une solution plus rigoriste" (Prat, Théologie de S. Paul I 162). Kurz und klar sagt die Didache VI, 3 (ed. Funk I 16): Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον, ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε, λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν. — In nachapostolischer Zeit wird die Teilnahme an heidnischen Kultmahlen als gnostische Häresie angesehen. Vgl. Justin, Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος VI 34 (ed. Jo. C. Th. Otto 112/3): Ὅπερ οὐχ ὑπομένουσι πρᾶξαι οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπιγνόντες τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, ἀλλὰ πᾶσαν αἰκίαν καὶ τιμωρίαν μέχρις ἐσχάτου θανάτου ὑπομένουσι περὶ τοῦ μήτε εἰδωλολατρῆσαι μήτε εἰδωλόθυτα φαγεῖν. 35 Καὶ ὁ Τρύφων. Καὶ μὴν πολλοὺς τῶν τὸν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν, καὶ λεγομένων Χριστιανῶν, πυνθάνομαι ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα καὶ μηδὲν ἐκ τούτου βλάπτεσθαι λέγειν (εἰδωλόθυτα φαγεῖν ist also εἰδωλολατρεία).

[2] Vgl. z. B. Tertullian, Apologeticus adversus Gentes IX (323). — Über das Aposteldekret in den ersten 4 Jahrhunderten orientiert ausführlich Six, Aposteldekret. Vgl. auch Böckenhoff, Apostol. Speisegesetz. — In den mittelalterlichen Bußbüchern (Pönitentialien) spiegelt sich das Verbot des Götzenopferfleisches noch wieder, vgl. Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. Düsseldorf 1898.

[3] Es „ist aus 1 Kor deutlich zu entnehmen, daß Paulus das Aposteldekret mit seinen Klauseln in Korinth nicht publiziert bezw. auf seine Beachtung gedrungen hat, sonst wären die Zustände, die bezüglich des

er in die allgemeine Warnung: Φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας (1 Kor 10, 14), vielleicht unter Hinweis auf die Forderung des Dekrets: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων (Apg 15, 29). So konnte es aber kommen, daß die Korinther je nach ihrem freieren oder strengeren Standpunkt sich verschieden verhielten. Die einen sahen in allem Götzenopfer und Beziehung zum Götzendienst, die anderen, die „Freien", glaubten das Gebot schon zu erfüllen, wenn sie sich von den Opfern und offiziellen Kultmahlen fernhielten.[1]

Da sich der Streit um die Auslegung seiner und des Aposteldekrets allgemein gehaltenen Vorschrift dreht, hat es für Paulus natürlich keinen Zweck, diese Entscheidung, den Gegenstand des Streites, nochmals anzuführen. Ihm ist es nun um die tiefere Begründung der fraglichen Bestimmung zu tun, und das geschieht, indem er die beiden auf den ersten Blick gegensätzlich erscheinenden Elemente des Glaubens an die Nichtexistenz der Götter und der Scheu vor dem Götzendienst miteinander verbindet durch den Hinweis auf die Dämonen.

Das Aposteldekret ist also mit dem 1. Korintherbrief recht wohl zu vereinbaren. Die Behandlung der Frage des Götzenopferfleisches in diesem kann somit nicht als Instanz gegen die Echtheit oder Datierung jenes Beschlusses benutzt werden.[2]

Essens von εἰδωλόθυτα dort bestanden, wie auch die Anfrage, welche die Gemeinde an Paulus richtete, unmöglich gewesen" (Wikenhauser, Apostelgeschichte 221).

[1] „In answer Paul ... did not quote the Apostolic Decree. They knew it, and their knowledge had only led them to controvert its orders. In fact the Decree formed the text of the present discussion" (Ramsay XXVIII 374).

[2] „Wenn Paulus die Klauseln als Disziplinarvorschriften ansah, die mit Rücksicht auf die Judenchristen in dem .... Missionsbezirk von Antiochia erlassen wurden, so ist es leicht erklärlich, daß er .... sie in seinem späteren neuen Missionsgebiet, wo andere Verhältnisse vorlagen, nicht publizieren brauchte. Dann bilden aber die Vorschriften über das Essen der εἰδωλόθυτα in den oben angeführten Stellen, wo Paulus sich nicht auf die Bestimmungen des Konzils beruft, keine Instanz gegen die Geschichtlichkeit des Dekrets" (Wikenhauser, Apostelgeschichte 222).

Zweiter Teil.[1]

Die „Schwachen" in Rom.

XI.

Einleitung und Vorfragen.

Das 14. Kapitel, in dem Paulus über die Speisenfrage in Rom spricht, ist einer der wenigen Abschnitte des Römerbriefes, in denen er auf bestimmte Verhältnisse in der angeredeten Gemeinde eingeht. Trotzdem er noch nicht in Rom war, kannte der Apostel die Zustände in der römischen Gemeinde zur Genüge aus Berichten seiner dortigen Freunde. So kann er diese Darlegung in den Zusammenhang des Briefes einfügen. Nachdem er nämlich im 13. Kapitel die Pflichten des Gehorsams und der Ehrfurcht gegen die Obrigkeit und des gottgefälligen sittlichen Wandels überhaupt den Römern eingeschärft, kommt er auf die Pflicht der gegenseitigen Liebe und Schonung zu sprechen, die in Rom aus einem bestimmten Anlaß verletzt wurde. Es handelt sich — wie in Korinth — um einen Streit der Gemeinde mit schwachen Brüdern, und ebenso wie dort steht hier eine Speisenfrage auf der Tagesordnung.

Daß die Schilderung Pauli im 14. Kapitel des Römerbriefes in der römischen Gemeinde überhaupt eine tatsächliche Grundlage hatte, scheint Aloys Schaefer anzuzweifeln.[2]

---

[1] Als Vorarbeit ist für diesen Teil besonders zu nennen Eduard Riggenbach, Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde (Theol. Studien und Kritiken LXVI [1893] 649—678).

[2] „Wenn wir . . . erwägen, daß durch die Rückkehr zahlreicher Judenchristen nach Rom die Gefahr für ähnliche Meinungsverschiedenheiten (wie in Korinth) auch da nicht ohne Grund befürchtet werden konnte: dann wird es begreiflich, daß auch in diesem Briefe dieselbe Angelegenheit immerhin zur Sprache gebracht werden mag" (389). Er schließt

Ebenso sind Sanday-Headlam der Ansicht, daß Paulus hier eine prinzipielle Erörterung gebe, die nicht durch römische Verhältnisse hervorgerufen sei. Lediglich auf seine Erfahrungen in anderen Gemeinden hin hielte er das Eindringen solcher Gewohnheiten auch in Rom für möglich und darum seine Darlegungen für nützlich.[1]

Man führt für diese Meinung an, daß Paulus nur die allgemeinen Gesichtspunkte hervorhebe. Aber das ist auch dann leicht zu erklären. wenn die im 14. Kapitel geschilderten Zustände wirklich schon in Rom vorhanden sind. Eine so eingehende Kenntnis wie von der korinthischen Gemeinde hat der Apostel nicht von der in der Reichshauptstadt, und schon, weil er vielen von ihnen ein persönlich Unbekannter ist, ist er so klug, sich eine gewisse Zurückhaltung in Ratschlägen und Urteilen aufzuerlegen.[2] Im übrigen trägt aber alles, was er über diesen Punkt den Römern zu sagen hat, ganz das Gepräge der Aktualität und klingt nicht im mindesten wie eine rein grundsätzliche Darlegung.[3] Seine Mahnung zur Duldung der „Schwachen"

---

aus V. 13: „Da der Apostel sich selbst mit einschließt, so findet die früher ausgesprochene Ansicht, daß in Rom selbst noch keine konkreten Verhältnisse die Veranlassung zu diesen Worten geboten, darin eine Stütze" (393). — Allerdings heißt es an anderer Stelle, „... daß vorab Judenchristen sich des Fleisches und Weines ganz enthielten" (389).

[1] „S. Paul writes throughout with the remembrance of his own former experience and not with a view to special difficulties in the Roman community. He writes on all these vexed questions not because they have arisen there, but because they may arise. The Church of Rome consists as he knows, of both Jewish and heathen Christians. These discordant elements may, he fears, unless wise counsels prevail produce the same dissensions as have occurred in Galatia or Corinth" (401).

[2] Reithmayr meint, vielleicht habe der Apostel „seiner Ermahnung darum diese weite Fassung gegeben, weil diese Zeiterscheinung an verschiedenen Orten verschieden, bald in dieser, bald in jener Form auftrat, und im Einklang mit der übrigen allgemeinen Tendenz des Schreibens deshalb die Haltung die beste schien, welche sowohl das eine wie das andere, darunter verstehen ließ" (707).

[3] „Am Schluß des Briefes ... stoßen wir auf individuelle Züge, die wir aus den Erfahrungen des Apostels in seinen anderen Gemeinden nicht zu erklären vermögen" (v. Dobschütz, Urchristl. Gemeinden 91). „Die

ist auch nur verständlich, wenn sie schon da sind, aber nicht, wenn er erst erwartet, daß sie kommen und Streit in die Gemeinde tragen werden. Auch wäre es doch wirklich ungerecht von ihm, die Gemeinde zu tadeln wegen Zwietracht, Lieblosigkeit, schlechten Verhaltens vor den Heiden — wegen eines Streites, der möglicherweise in Rom hätte anfangen können. All seine Worte erklären sich am ungezwungensten, wenn wir römische Verhältnisse zur Grundlage nehmen. Auch sonst finden sich in den vorhergehenden Kapiteln Mahnungen, wie die zum Steuerzahlen, die sicher auch nicht ohne besondere Veranlassung von seiten der römischen Christen sind.

Im Zusammenhange damit steht die Frage, ob Paulus etwa nur falsch oder ungenügend über diesen Streitfall unterrichtet war.[1] Dann müßten wir fürchten, daß seine Darlegungen möglicherweise nicht den wahren Sachverhalt getroffen hätten. Aber abgesehen davon, daß die Gewissenhaftigkeit des Apostels es nicht zugelassen hätte, über eine Sache zu reden, die er nicht genügend kannte, wäre mit dieser Vermutung die Untersuchung über unsern Gegenstand erledigt, denn in diesem Augenblick wären zahllosen Hypothesen Tür und Tor geöffnet — man brauchte sie ja nicht mehr aus dem Text zu begründen.

Die Grundlage der Untersuchung muß also sein: Paulus bespricht tatsächliche Verhältnisse in Rom, und zwar in objektiv richtiger Darstellung.

Ausführlichkeit, mit der Paulus diese Frage im Unterschied von allen anderen Mahnungen behandelt, ... beweist doch, daß sie für Rom eine brennende war" (ebd. 93).

[1] „Am Ende bleibt nur eins gewiß, daß in den Worten des Apostels zu wenig Charakteristisches enthalten sei, um mehr als den einen Punkt der Nationalität der ἀσθενοῦντες bestimmt behaupten zu können .. Welche Vermutung hat da mehr Wahrscheinlichkeit, daß er viel gewußt von den dortigen Zuständen, oder daß wenig oder nichts? Ich sage, die letztere" (Rückert 368/9).

XII.

Die Schilderung im Römerbrief.

A. Der Streit.

In der römischen Gemeinde herrschte Uneinigkeit und Meinungsverschiedenheit über eine Frage, die beiden Parteien das Wesen des Glaubens zu berühren schien. Daß die Gemeinde in großer Gefahr schwebte, wenn das so blieb, ist ohne weiteres klar. Da nun Paulus in vielfacher Beziehung zu römischen Christen stand, wundern wir uns nicht, daß das, was den Einsichtigen und Versöhnlichen sicherlich große Sorge machte, auch ihm berichtet wurde. Er soll seine Autorität in die Wagschale werfen und zu einer Lösung des Streites helfen.[1] Wie er es tut, zeugt ebenso von seinem liebenden Vaterherzen wie von seiner Gerechtigkeit und Klugheit. Die Mahnungen des Apostels Röm 12—13 werden gegen ihr Ende gekrönt mit der Einschärfung der Hauptpflicht des Christen, der Liebe: Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν (13, 8) . . . πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (13, 10). So bietet sich ihm nun eine willkommene Gelegenheit, im Anschluß daran der römischen Gemeinde zu zeigen, wie sie diese Pflicht in einem besonderen Falle bisher verletzte und auf welche Weise sie ihren guten Willen, seine Ermahnungen zu befolgen, in die Tat umsetzen könne.[1] Einen Übergang

---

[1] Daß etwa die Gemeinde sich an ihn gewendet habe, geht aus dem Text nicht hervor und ist nach dem ganzen Ton, in dem er die Frage behandelt, unwahrscheinlich, ebenso, daß etwa die „Schwachen", die ja die Hauptleidtragenden waren, ihn um seine Verwendung und Hilfe gebeten hätten.

dazu schafft sich Paulus mit V. 14 b: καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.[1]

Es sind eigentlich nur zwei Gedanken, die die Ausführungen Pauli beherrschen und in zwei deutliche Abschnitte teilen; sie sind Vers 13 zusammengefaßt: μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν · ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον. Der erste Abschnitt (V. 1—12) steht unter dem Gedanken: „Richtet nicht!“ Er verbietet beiden das Aburteilen über den Anderen, der Gemeinde wie den „Schwachen“. Diesen muß er besonders verweisen, daß sie über den Gnadenstand der freier Denkenden sich ein Urteil erlauben, das nur dem Herrn zukomme. Ihm allein seien wir Rechenschaft schuldig, ihm leben und sterben wir, vor seinem Richterstuhl werden wir uns dereinst alle zu verantworten haben.

Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε (14, 1).[2] Dieser Ausdruck kann ein Aufnehmen in die Gemeinde bedeuten, wir werden ihm aber wohl näherkommen, wenn wir ihn als „freundlich entgegenkommen, Rücksicht nehmen“ auffassen.[3] So gebraucht ihn Paulus selbst, wenn er 15, 7 von b e i d e n Seiten ein προσλαμβάνεσθαι verlangt und als Beispiel Christus nennt, der sich auch zur Ehre Gottes ihrer angenommen hätte.

Wollte man die erstere Bedeutung festhalten, so wäre man versucht, an der Aufnahme von Neubekehrten, seien es Juden oder Heiden, zu denken, die von der Gemeinde ab-

---

[1] Schott stellt diesen Vers, der doch höchstens an die „Starken“ gerichtet ist, auch schon in den Dienst seiner These und schreibt (308): „»Ist nun aber, im Gegensatz gegen 13, 14« — so fährt 14, 1 fort — »ist aber Einer bei euch, der dies weltentsagende Streben nach Heiligung aus gläubiger Schwäche so weit ausdehnt, daß er sich auch der erlaubten πρόνοια τῆς σαρκὸς entschlägt, so nehmt ihn auf.«“

[2] Der letzte Vers von Kap. 13 ist sicher nicht nur hinzugesetzt, um den Übergang zu den Ermahnungen des nächsten Kap. zu bilden, wie einige annehmen, sondern hat selbständige Bedeutung.

[3] προσλαμβάνεσθαι aufnehmen, zu sich nehmen, beistehen (Cremer-Kögel); in amicitiam et familiaritatem recipio (Grimm); sich ihrer freundlich und hilfsbereit annehmen (Zahn 568).

gelehnt wurde, oder aber an eine Gruppe von „schwachen" Christen, die auf dem Wege nach Rom sind und von Paulus sozusagen angemeldet werden. Aber die Aufzunehmenden sind schon Glieder der Gemeinde; das geht mit Deutlichkeit daraus hervor, daß Paulus sie direkt anredet (V. 4), er denkt sie also in der Gemeindeversammlung anwesend und als Hörer seines Briefes. Das zeigt auch, daß es sich nicht um Christen handeln kann, die von der Gemeinde ausgeschlossen, denen von ihr die Gemeinschaft versagt wurde. Die Trennung ist ja noch nicht vollzogen.

Es handelt sich vielmehr um Christen in Rom selbst, denen gegenüber die Gemeinde die echt brüderliche Liebe und zarte Rücksichtnahme in Kraft treten lassen soll. Enthält einerseits die Bezeichnung ἀσθενῶν τῇ πίστει (V. 1) eine gewisse Geringschätzung, so ist es auch sicher nicht ohne Absicht, daß Paulus ihnen mit sichtlicher Betonung den Ehrennamen ἀδελφοί gibt (V. 21). Die Gemeinde hatte, wie es scheint, den Verkehr mit ihnen abgebrochen. Bevor es soweit kam, herrschte Streit, und manches Wortgefecht wurde zwischen den Parteien ausgetragen. Deshalb betont Paulus, nach der freundlichen Versöhnung sollte das Streiten über diese Ansichten[1] nicht wieder von vorn anfangen (V. 1).

Manche neuere Forscher wollen das προσλαμβάνεσθαι beschränken auf die Zulassung zu den Agapen und dem daran anschließenden eucharistischen Mahle. Darüber wird noch zu reden sein.[2] Richtig ist sicher, daß sich

---

[1]) διακρίνομαι — disputieren, überhaupt streiten Apg 11, 2; Jud 9; öfter bei Polybius (bei diesem auch διάκρισις s. Zahn 569). — G. Richter, Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief (BFchTh XII 6. Gütersloh 1908) 239: „Ein verkurzter Finalsatz: damit es nicht zu lieblosen Kritiken fremder Gewissensbedenken komme... Die Bedeutung „Zweifel" hat δ. nie, die Bedeutung „Streit" nicht im NT." — „Non disceptando propter hoc quod unus contra alium cogitat, dum sc. illi qui legalia servabant, iudicabant tamquam transgressores eos qui non servabant. Et illi qui non servabant, contemnebant tanquam errantes et ignorantes, qui servabant" (Thom. I 192).

[2] s. S. 96.

der verschiedene Standpunkt der Streitenden besonders dann geäußert haben wird, wenn sie an einem Tische zum Essen und Trinken zusammen saßen. Der Streit in der Gemeinde erstreckt sich ja doch auf bestimmte Sonderheiten im Genuß von Speise. So ist wohl anzunehmen, daß bei den gemeinsamen Zusammenkünften[1], die ja wie in Korinth und anderswo auch mit Liebesmahlen (ἀγάπαι) verbunden gewesen sein dürften, die „Schwachen" sich über die Unbefangenheit der übrigen Gemeindemitglieder den Speisen gegenüber aufgehalten haben. Ein Wort gab das andere, und das „Liebesmahl" wurde zu einem Anlaß zu Zank und Streit.

Aber es ist nicht richtig — abgesehen davon, daß es unmöglich ist, die Enthaltung der „Schwachen" nur auf die Agapen zu beschränken — zu meinen, daß sich der Zwiespalt nicht auch im ganzen täglichen Leben der Christen untereinander fühlbar machte. Die Gläubigen bildeten eine Familie, deren Glieder sich in herzlicher Liebe zugetan sein sollten, und so wurde die Spannung nicht nur während der religiösen Feiern bemerklich. Vielmehr müssen wir annehmen, daß die Eigenart der „Schwachen" im täglichen Leben genau so in Erscheinung trat.

Verschiedene Ansichten bestehen nämlich in der Gemeinde über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Fleischgenusses. Der eine πιστεύει φαγεῖν πάντα, d. h. er stützt sich auf seine πίστις und ißt alles, der „Schwache" aber ißt nur Gemüse (V. 2). Der Streitgegenstand ist in des Apostels Augen ganz nebensächlich. Das, worauf es ihm ankommt, ist, daß dadurch die Liebe zueinander verletzt wird. Der „Schwache" wird gering geschätzt[2], als Christ zweiten Ranges, mit noch unvollkommenem Glauben betrachtet

---

[1] Karl Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche². Freiburg 1892. 579) betont das zu einseitig, wenn er sagt: „Welche Bedeutung aber die Mahlzeit selbst für die Bekenntniseinheit hat, läßt sich auch aus Röm. Kap. 14 ermessen. Die verschiedenen Gewohnheiten, die dort besprochen werden, fallen eben bei dieser Gemeinschaft doppelt ins Gewicht." So auch andere (z. B. Godet).

[2] ἐξουθενεῖν = nihili facio, prorsus contemno (Grimm).

(V. 3). Das liegt ebenso in der Natur der Sache, wie daß die „Schwachen" die „Esser" verurteilen (V. 3), weil sie etwas tun, was in ihren Augen Sünde ist. Paulus verbietet beiden ihre Lieblosigkeiten. Gott hat ja den anderen aufgenommen in die Zahl seiner Kinder (V. 3); wer hat nun ein Recht, über den Hausgenossen eines fremden Herrn zu Gericht zu sitzen? (V. 4). Der Herr, der ihn aufnahm, wird auch dafür sorgen, daß er nicht fällt (V. 4). Und erst recht muß man die Überzeugung des anderen achten, wenn er, wie in diesem Falle, es für den Herrn, aus Liebe und Eifer für den Herrn tut (V. 6). Denn alle, wie sie auch zum Halten von Tagen stehen, tun es für den Herrn: das beweist ihr Tischgebet (V. 6). Und es ist alles gut, wenn jeder von der Richtigkeit seiner Ansicht nur überzeugt ist (V. 5)[1] und es aus dem Beweggrund tut, Gott zu dienen. Denn ihm gehören wir und vor seinem Richterstuhl werden wir uns allein zu verantworten haben (V. 7—12).

Der 2. Abschnitt (13—23) steht unter dem Gedanken: „Richtet euch selbst, damit ihr kein Ärgernis gebt" (V. 13).[2] Ist die vorhergehende Ausführung an alle gerichtet, so wendet sich der Apostel hier nur an die freier Denkenden. Im Vorübergehen gleichsam stellt er seinen Standpunkt fest: Es gibt nichts von Natur Unreines (wie die „Schwachen" sich einbilden). Aber darauf, fährt er fort, kommt es nicht an, sondern darauf, ob man etwas für unrein hält. Wer das tut, für den ist es auch unrein (V. 14). Deswegen ist die

---

[1] Schott findet in V. 5 fälschlich eine Aufforderung Pauli an die „Schwachen", ihre Enthaltung weiter zu üben: „darum kann der Apostel selbst dazu auffordern: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω" (309).

[2] πρόσκομμα und σκάνδαλον sind fast synonyme Ausdrücke. Das zeigt auch die Tatsache, daß B, ebenso sy p πρόσκομμα ἢ auslassen. — Manche Exegeten finden aber darin eine Unterscheidung Pauli. „Das προσκόπτειν, das unfreiwillige Anstoßen des Wandelnden an einen harten Gegenstand schmerzt und verwundet; es kann auch zum σκανδαλίζεσθαι, zum Straucheln und Hinfallen führen, braucht aber nicht diese schlimme Wirkung zu haben. Des τιθέναι πρόσκομμα mag auch der Asket durch seine Lebenshaltung und sein Richten gegenüber den Freigesinnten sich schuldig machen, das τιθέναι σκάνδαλον ist nur von den „Starken" den „Schwachen" gegenüber zu befürchten" (Zahn 577).

Gemeinde verpflichtet, auf diese „schwachen“ Christen Rücksicht zu nehmen. Wer es nicht tut, verletzt in erster Linie die ἀγάπη und verdirbt dadurch den „Schwachen“ (V. 15).

Der „Schwache“ wird „betrübt“ (V. 15)[1], wenn er sieht, daß der andere absichtlich, um seinen Standpunkt zu wahren, Fleisch ißt. Dieser soll, auch wenn er im Rechte ist, denken, daß er dadurch seinen Bruder verderben kann (V. 15). Denn das Reich Gottes besteht nicht in Speise und Trank, sondern in ganz anderen, geistigen Gütern (V. 17). Dieses ἀπόλλυε (V. 15) ist ein starker Ausdruck und bedeutet sicher „ins ewige Verderben stürzen“. Deswegen ist des Apostels Gedanke nicht genügend getroffen mit der Annahme, die „Schwachen“ sündigen durch Streit und Zank, oder sie laden schwere Schuld auf sich dadurch, daß sie lieblos den Essern das ewige Verderben prophezeien. Aber auch der Schaden, den sie erleiden würden, wenn sie sich zum Essen verleiten ließen, ist hier nicht gemeint; dieser neue Grund Pauli für die Rücksichtnahme kommt erst später ausführlicher (20—23). Das ἀπόλλυε kann in Verbindung mit dem folgenden Vers kaum etwas anderes ausdrücken, als die Besorgnis Pauli, die „Schwachen“ möchten wieder vom Glauben abfallen und wieder dorthin gehen, woher sie gekommen sind. Sie haben sich in der christlichen Religion getäuscht, sie suchten eine Gemeinschaft, in der Tugenden geübt wurden, sie suchten das Reich Gottes und fanden Leute, die sich über nichts mehr aufhielten, als was man essen und trinken darf, die gegen niemanden unduldsamer waren, als gegen solche, die, um dem Herrn zu gefallen, ihre gewohnte Enthaltung fortsetzen und kein Fleisch essen wollen. Sie fanden nicht, was sie suchten, fallen ab und gehen zugrunde. Wer ist daran schuld? Die Gemeinde, die das Reich Gottes im Essen und Trinken sucht.

---

[1] Diese „Betrübnis“ bedeutet wohl die Sorge der „Schwachen“, die anderen möchten durch ihre „Unenthaltsamkeit“ die ewige Seligkeit verlieren (vgl. V. 4).

Sie ist auch selbst daran schuld, wenn ihr ἀγαθόν, die christliche Religion, von den Abgefallenen nachher geschmäht wird (V. 16).[1] Das Reich Gottes besteht aber in ganz anderen Dingen als in Speise und Trank, nämlich in „Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste“ (V. 17).[2] Dadurch wird die Gemeinde erst vor Gott angenehm und vor den Menschen (Heiden und Juden) angesehen (V. 18). Danach soll auch die römische Gemeinde streben.

Aber auch wenn der zweite mögliche Fall eintritt, daß die Gemeinde die „Schwachen“ zum Essen veranlaßt, dient das zur οἰκοδομή (V. 19)? Nein, auch in diesem Falle wird das ἔργον τοῦ θεοῦ, das Gott in diesem Bruder durch die Bekehrung gewirkt hat, zerstört (V. 20).[3] Denn nochmals wiederholt Paulus: Alles ist rein, aber sündhaft für den, der mit einem (Gewissens-) Vorwurf ißt (V. 20).[4] Und im Anschluß

---

[1] Der Gedanke an Außenstehende (Juden und Heiden), die den Glauben verhöhnen, wenn sie solchen Streit um Kleinigkeiten beobachten, braucht nicht ausgeschlossen zu werden, liegt aber nicht in erster Linie vor. Τὸ ἀγαθόν wird verschieden erklärt, als der Glaube (z. B. Chrys., Theodoret, Theophylakt, de Wette), das Evangelium (Philippi), die christliche Lehre (Luther), die christliche Freiheit (Orig., Thom. u. a.), der Gnadenstand des Christen (Zahn), der Heilsbesitz der Christen, das Reich Gottes (Richter, Ewald, Meyer).

[2] Diese Tugenden sind nicht nur gemeint als Verpflichtungen Gott, sondern auch den Menschen gegenüber; unter den Gemeindemitgliedern muß Gerechtigkeit, Friede und freudige Stimmung herrschen, das ist nach außen hin das Kennzeichen des Gottesreiches.

[3] ℵ* liest ἀπόλυε statt κατάλυε. V. 20 könnte auch als Abschluß des Gedankens, den Paulus V. 16—19 ausführte, aufgefaßt werden. Das ἔργον τοῦ θεοῦ wäre dann die Gemeinde, die durch Streit und Unfrieden zerstört und in den Augen der Mitmenschen herabgesetzt wird. — ἔργον τοῦ θεοῦ wird auch erklärt als der einzelne Christ als solcher, sein Glaube, sein ewiges Heil oder das in ihm gepflanzte Leben.

[4] „Alles ist rein, aber ein Übel ist es dem Menschen, der unter Anstoß ißt.“ ℵ³ fügt zu καθαρά hinzu τοῖς καθαροῖς, bezieht also das ἐσθίοντι auf ihren Gegensatz, den „Schwachen“. — Schon Theodoret, Ps.-Pelagius, Grotius, de Wette, Estius, Klee, Reithmayr, Ad. Maier, Fritzsche, Richter halten den, „der unter Anstoß ißt“, für den „Freien“, der durch sein Essen Anstoß gibt; dadurch würde die sonst vor Gott reine Speise zu etwas Schlechtem. Das ἔργον τοῦ θεοῦ

daran stellt er als Grundsatz auf: „Schön ist es kein Fleisch zu essen und kein Wein zu trinken noch sonst etwas zu tun, an dem der Bruder Anstoß nimmt" (V. 21)[1]. Deswegen ruft Paulus dem Freidenkenden zu: „Wenn du auch die Glaubensfestigkeit[2] hast, die ihnen fehlt, so freue dich dessen, fordere sie aber deshalb nicht heraus dadurch, daß du nun diesen Glauben gerade in diesem Punkte absichtlich zur Schau trägst. Es muß dir genügen, dich vor dir selbst und vor Gott stark zu wissen (V. 22). Selig, der sich in der Ausübung dessen, was er für recht hält, keine Vorwürfe zu machen hat (V. 22)."

Zum Schluß betont Paulus noch einmal, daß der „Schwache", wenn er im Zweifel ißt, sündigt: der Glaube fehlt, und „was nicht aus dem Glauben ist, ist Sünde" (V. 23). Der Zusatz ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως (V. 23) zeigt klar, daß es sich um die „Schwachen" handelt. Paulus hält es nicht für

---

wäre dann das Reich Gottes im allgemeinen, κακόν — καλόν Gegensätze. Aber die Beziehung auf VV. 14 und 23 macht doch die andere Deutung wahrscheinlicher. κοινόν wird die Speise nicht dem, der mit ihr Anstoß gibt, sondern dem, der sie dafür hält (V. 14), und κακόν ist wohl nur ein anderer Ausdruck für denselben Begriff. Auch wenn wir unter dem ἐσθίων den „Schwachen" verstehen, ist die innere Verbindung mit V. 21 hergestellt: „Wenn der ἀσθενῶν dadurch zur Sünde kommen kann, ist es schön, sich zu enthalten von allem, woran er Anstoß nehmen könnte." Und überdies wird V. 23 auch zur Gewißheit, daß Paulus damit rechnet, daß die Römer darauf hinarbeiten und es für ein gutes Werk halten, die Schwachen dadurch von ihrer „Unvollkommenheit" zu heilen, daß sie sie veranlassen, sich über ihre Anschauungen hinwegzusetzen und, entgegen ihrem Gewissen, zu essen.

[1] BDGLP al. vg sy^{h} fügen zu προσκόπτει hinzu: ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ, während ℵ* P dafür λυπεῖται in Angleichung an V. 15 hat. „Sollte die längere (Lesart) richtig sein, so würde das προσκ. zu beziehen sein auf den schmerzlichen Anstoß, den er nimmt, σκανδ. auf die Verwirrung seiner sittlichen Begriffe, ἀσθενεῖ auf seine Glaubensschwäche, die Gefahr für sein Seelenheil befürchten ließe" (Richter, Römerbrief 247/8). Ähnlich Zahn 584: „Schwach sind jene Asketen alle; Anstoß nehmen manche von ihnen an der Lebensweise des Fleischessers und Weintrinkers, aber zum seelengefährlichen Skandalon wird ihnen diese erst dann, wenn sie sich durch jenen verleiten lassen, wider ihr Gewissen ihn nachzuahmen."

[2] Liest man σὺ πίστιν ἔχεις;, wie auch der lateinische Text, so bleibt doch der Sinn derselbe.

wahrscheinlich, daß die „Schwachen" sich durch die anderen von der Erlaubtheit des Fleischgenusses überzeugen lassen und aus Überzeugung essen. Er warnt deshalb die Gemeinde vor Beeinflussung der „Schwachen", da eine bloß äußerliche „Bekehrung" zwecklos wäre und ihnen nur zum Verderben gereichte. Ob die „Schwachen" wirklich so wenig fest in ihrer Enthaltung stehen, daß das Beispiel und Zureden der Gemeinde bei ihnen Erfolg haben könnte, läßt Paulus unentschieden.

Das angeschlagene Thema von der Pflicht der Rücksichtnahme auf „schwache" Brüder wird auch noch Kapitel 15 von Paulus fortgesetzt. Er stellt den allgemeinen Grundsatz (Anklang an 14, 1) auf: „Wir — die „Starken" — müssen (überhaupt, nicht nur in diesem Falle) die Schwächen der „Schwachen" tragen und nicht uns gefallen" (15, 1). Dieser Gedanke zieht sich durch die nächsten Verse, um schließlich in den Wunsch auszuklingen, „daß ihr in Eintracht einmütig (mit einem Munde) Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preiset" (15, 6). Nochmals kommt Paulus nach dieser allgemeinen Betrachtung auf den Streit zu sprechen und ermahnt sie: „Deshalb nehmt euch gegenseitig auf, wie auch Christus uns aufgenommen hat, zur Ehre Gottes (15, 7), und zwar (wie Paulus V. 8—12 betont) Juden wie Heiden!" Die Ausführungen klingen in den Wunsch aus, Gott möge sie erfüllen mit aller Freude und allem Frieden im Glauben (V. 13).[1]

---

[1] So ist in dem ganzen Abschnitt Sinn und Verstand und ein fortschreitender Gedankengang zu finden. Das bestritt die radikale Kritik. Am weitesten ging wohl Bruno Bauer (Kritik der paulinischen Briefe. Berlin 1852): „Er ist nicht imstande, auch nur ein klares Wort über die Sache, um die es sich eigentlich handeln soll, zu sagen" (70). „Der Verfasser hat, wie auch die entliehenen Stichwörter und ganze Sätze beweisen, die selbst schon höchst mißlungene Abhandlung des ersten Korintherbriefes über den Genuß des Götzenopferfleisches vor Augen, seine Kopie hat er aber dadurch zu einem haltlosen Gewirre gemacht, daß er die Wendungen seines Originals, die sich auf eine sehr bestimmte Streitfrage beziehen, ohne weiteres für die Frage über den Wert der Askese benutzte und in diese an sich schon schreiende Dissonanz noch Anklänge aus der evangelischen Verhandlung über die jüdischen Reinigkeitsgesetze hineinmischt" (71/72).

B. Die „Schwachen".

Die „Schwachen", durch die der ganze Streit hervorgerufen ist, braucht man sich nicht als zahlreich zu denken. Auch ein einzelner kann unter Umständen viel von sich reden machen. Es ist auch nicht nötig, eine eigentliche „Gruppe" von „Schwachen" anzunehmen. Es können ebenso gut einzelne Christen gewesen sein, die die gleichen Anschauungen vertraten und sich dadurch gegenseitig stützten.[1] Jedenfalls stand ihnen die Mehrheit der Gemeinde gegenüber. Sonst wäre die Mahnung, sie „aufzunehmen", sinnlos. Umgekehrt ist aber die Tatsache, daß Paulus in der Einzahl von ihnen spricht, kein Beweis für ihre geringe Zahl, denn auch den „Esser" (ὁ ἐσθίων V. 3) setzt er ihnen gegenüber in die Einzahl[2].

Trotzdem sie jedoch die Minderheit sind, setzen sie sich offen für ihre Anschauung ein. Sie „richten"[3] die anderen, und Paulus muß ihnen gegenüber ganz besonders betonen, daß sie kein Recht haben, ihre Gegner, die ebenso wie sie Diener Christi sind, zu verdächtigen, als wenn sie den Christennamen mit Unrecht trügen und sich frevelhaft der Gefahr aussetzten, den Gnadenstand zu verlieren und verdammt zu werden (14, 4). Das liegt deutlich ausgedrückt in der scharfen Betonung der Tatsache, daß Gott diese „aufgenommen" habe (V. 13) und daß er dafür sorgen werde, daß sie stehen bleiben und nicht fallen (V. 4). Die „Schwachen" fühlen sich also ganz und gar nicht als solche, halten sich vielmehr für gewissenhafter in An-

[1] Wir haben keinen Anlaß, die korinthische Parteienbildung auf die römische Gemeinde zu übertragen. Auch die „Hausgemeinden" in Rom stellten keine Sondergruppen dar.

[2] kollektiver Singular, s. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutest. Griechisch[4]. Göttingen 1913. § 139.

[3] Das κρίνειν wird hier in erster Linie von den „Schwachen" ausgesagt, wie das ἐξουθενεῖν von den „Starken". Derselbe Gegensatz kommt V. 10 nochmals vor, deswegen finden wir z. B. in den Codd. DG nach V. 10 σου[1] den Zusatz ἐν τῷ μὴ ἐσθίειν und im Codex Amiatinus die Zusätze: in non manducando (zum 1. Satz) und in manducando (zum 2. Satz). In V. 13 geht aber κρίνωμεν auf beide Teile und hat die allgemeine Bedeutung „aburteilen".

wendung der Mittel, die zur endlichen Bewährung nötig sind. Diese ihre Anschauung vertreten sie mit einer gewissen Streitlust, hauptsächlich wohl in den Gemeindefeiern (vgl. dazu die Streitigkeiten bei den korinthischen Agapen 1 Kor 11).

Ihre Eigenart besteht, wie wir noch sehen werden, in der Enthaltung von Fleisch. Sie begründen diese mit der Behauptung, daß das Fleisch „in sich unrein" sei. Sie lassen aber keinen Zweifel darüber, daß sie diese strengere Lebensweise auf sich nehmen in dem Bestreben, wahre und ganze Jünger Jesu zu sein. Deshalb betonen sie, daß sie es „für den Herrn", also „dem Herrn zuliebe" tun, und unterlassen nie, auch nicht bei der frugalsten Mahlzeit, das dem Christen vorgeschriebene Tischgebet, um auch dadurch die fromme Absicht ihrer Enthaltung zu bekräftigen (14, 6).

Die Gemeinde dagegen, die gegen „Allesesser" und solche, die sich überhaupt nicht enthalten, duldsam ist, macht ebenfalls die Stellung zum Fleischessen zu einem Schibboleth des wahren Jüngers Jesu, spricht ihnen den Christencharakter ab und möchte ihnen die Gemeinschaft versagen.

Ob der Name ἀσθενοῦντες von der Gemeinde geprägt ist oder erst von Paulus ihnen gegeben, ist kaum zu entscheiden. Man kann wohl annehmen, daß sich in der Gemeinde eine besondere Bezeichnung für sie gebildet habe, die Paulus kaum unbekannt hätte bleiben können, deren Fehlen aber in seiner Darlegung auffiele, wenn sie nicht eben ἀσθενοῦντες gelautet hätte. Immerhin ist es möglich, daß Paulus diese Bezeichnung ihnen wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit den korinthischen „Schwachen" gegeben habe. Jedenfalls schließt er sich durch Gebrauch dieses Wortes dem Urteil über sie an.

Einige Handschriften lesen in V. 2 ἐσθιέτω statt ἐσθίει (ebenso hat die Vulgata manducet). Es wäre also ein Rat des Apostels daraus geworden. Selbstverständlich ist aber nicht an leiblich Kranke, physisch Schwache, zu denken.[1]

[1]) s. S. 94 Anm. 2.

Daß diese „Schwäche" keine physische ist, geht ja genügend hervor aus dem Zusatz τῇ πίστει, den Paulus V. 2 denn auch weglassen kann. Er spricht also von „Glaubensschwachen", genauer von solchen, die „schwach sind in der Glaubensüberzeugung".

Den Ausdruck ἀσθενῶν τῇ πίστει gebraucht der Apostel schon Röm 4, 19 beim Abrahamsbeispiel. Paulus schildert hier die Festigkeit und Vollkommenheit des Glaubens des Patriarchen, der auch dann nicht „schwach" wurde im Glauben, als Gott ihm die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft gab, die doch alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hatte. Seine „Schwäche" wäre also ein mangelndes Vertrauen in Gottes Kraft und Gnade gewesen, ein Zweifel daran, ob der Herr imstande sei, seine Verheißungen auch zu erfüllen.[1]

Ähnlich ist der Ausdruck ἀσθενοῦντες τῇ πίστει auch hier zu erklären. Es handelt sich sicher nicht um Christen, die in irgend einem wichtigen Glaubensstücke eine unrichtige Lehrmeinung festhalten.[2] Man würde nicht verstehen, wie er solchen gegenüber auf eine Änderung ihrer Überzeugung verzichten könnte. Jedenfalls verfährt er Irrlehren gegenüber sonst anders.[3]

Auch handelt es sich nicht um Gläubige, die im Glauben wankend sind und Zweifel haben.[4] Wie hätte Paulus den Römern, die sich offenbar Mühe geben wollten,

---

[1] Bernhard Bartmann, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung (BSt. II 1). Freiburg i. B. 1897. 45: „Gott mutete dem Patriarchen zu, etwas als wahr anzunehmen, was nach dem Naturzusammenhange ganz unmöglich war. Aber Abraham glaubte (ἐπίστευσεν, V. 17) an das göttliche Verheißungswort . . . . Daher war von dieser Glaubensüberzeugung ausgeschlossen jeder Unglaube (ἀπιστία), jeder Zweifel (οὐ διεκρίθη), jegliche Kleingläubigkeit (μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει)."

[2] „Es handelt sich nicht um dogmatische Verschiedenheiten, sondern um Fragen christlichen Lebens und christlicher Sitte" (Paul Feine, Der Römerbrief. Eine exegetische Studie. Göttingen 1903. 40/41).

[3] vgl. S. 134 f.

[4] So definiert Cornely 697: „Infirmus fide est ille qui infirma conscientia (cf. 1 Cor.) laborans de licitis illicitisque non recte sentit eaque, quae vetita non sunt, pro vetitis habet."

in Disputationen und Gesprächen die Wankenden zu befestigen und die Zweifelnden zu überzeugen, von der ferneren Beeinflussung der „Schwachen" abraten können? Vielmehr geht aus allem deutlich hervor, daß diese einen ganz entschiedenen Standpunkt einnehmen und ihre Meinung mit voller Überzeugung verfechten.

Unter „Glaubensschwäche" konnte der Apostel auch eine sittliche Charakterschwäche verstehen. Der Glaube wäre dann zu schwach und nicht fähig, einen „neuen Menschen" aus dem früheren Sünder zu machen und ihn von seinen alten Lastern und Sünden ganz zu befreien. Das wäre eine ethische Schwäche, die den von ihr Ergriffenen veranlassen könnte, wenn er es ernst meint, die Gefahren zur Sünde besonders sorgfältig zu meiden und sich auch Pflichten aufzuerlegen, die zwar nicht geboten, aber doch für seine sittliche Schwäche (wenigstens nach seiner Meinung) heilsam sind. Diese besonderen Werke oder Enthaltungen kann der „Schwache" dann auf sich nehmen, entweder im Gefühle der eigenen persönlichen Hinfälligkeit, oder aber, was natürlich eine ganz andere Beurteilung nötig macht, in der Überzeugung von der Unzulänglichkeit der Religion Christi oder wenigstens der Notwendigkeit, aus eigenem die Gnade zu unterstützen. Das würde auch ihren Wunsch mit einschließen, daß alle Christen sich ihren Sonderheiten anschließen, ja sogar die Auffassung, daß sie dazu die Pflicht haben.

Man tut den „Schwachen" aber wohl Unrecht, wenn man von ihnen sagt: „Les faibles dans la foi sont aussi des faibles de caractère."[1] Es ist nicht wahr, daß „Paul suppose qu'ils se laisseront facilement entraîner a agir contre leur conscience." Ihre ganze selbstbewußte Art schließt das aus. Paulus verbietet zwar hier wie in Korinth, sie zu beeinflussen. Aber es hat für Rom erhöhte Bedeutung. Der moralische Schutz, den er den korinthischen „Schwachen" gewährt, ist auch aus der Überzeugung ent-

[1] Lagrange 336.

sprungen, daß sie teilweise recht haben. Hier aber haben die „Schwachen“ jedenfalls Unrecht. Er hält aber eine Beeinflussung trotzdem für zwecklos. Sie sind ihm einfach nicht zu bekehren. Auch daß die Isolierung durch die Gemeinde sie nicht zur Umkehr bringt, ist ein Zeichen ihrer hartnäckigen Gesinnung.[1] Eine ethische Schwäche allein kann also nicht im Spiele sein, erst recht nicht etwa die Ansicht, daß die christliche Religion im Lebenskampfe zu schwach sei und aus eigenem ergänzt werden müßte. Wie wäre es Paulus zuzutrauen, auf solche Leute besondere Rücksicht zu nehmen?

Etwas anderes als das nachträgliche Mißtrauen in die Kraft des Glaubens ist es, wenn die Schwäche der ἀσθενοῦντες als irgend eine Gebundenheit an früher Geübtes und Geglaubtes sich darstellt, die durch das Christentum in ihrem Gewissen nicht aufgehoben wurde. So ist der Glaube in ihnen noch „schwach“, d. h. sie schreiben ihm und damit dem Herrn selbst, an den sie jetzt glauben, nicht die Kraft und die Macht zu, alle bisher Gott gegenüber eingegangenen Verpflichtungen zu lösen und Neues an deren Stelle zu setzen.[2] Sie haben sich noch nicht losmachen können von allen früher vielleicht ein ganzes langes Leben ihnen eingeprägten Anschauungen, die zwar

---

[1] Von Furchtsamkeit und Schwanken ist eigentlich bei ihnen nichts zu merken. Deswegen muß Lagrange widersprochen werden, der (339) sagt: „Mais ce qu'il faut tenir en toute hypothèse, c'est que les faibles étaient moins des ascètes convaincus, agissant résolument d'après des principes eronnés, que des individus timides, qui passaient du scrupule, qu'on leur avait suggeré à une pratique plus libre sans s'affranchir de leur doute.“ Ähnlich drückt sich Lemmonyer (329) aus: „Les faibles . . . sont des chrétiens qui, ne possédant pas cette fermeté et cette clairvoyance, laissent encore troubler par d'anciens préjugés religieux, juifs ou païens, ne pratiquant qu'avec timidité et ne comprenant qu'à demi la liberté chrétienne.“

[2] „Unzureichen der christlichen Überzeugung zur Überwindung gewisser hinderlicher Schranken“ (Al. Schaefer 390). — „Schwache Brüder, deren Glaube noch nicht zur inneren Freiheit von den Buchstabensatzungen erstarkt ist“, nennt sie in einem schon zu engen Begriff Pfleiderer (Der Paulinismus 231).

den Glaubensgrund nicht gefährden, aber doch eine Schwäche darstellen, die ein Christ, der den vollen, starken Glauben an den einzigen Herrn Jesus Christus hat (vgl. 1 Kor 8, 6), überwunden haben müßte.

In ihren Augen ist es natürlich keine Schwäche, sondern vielmehr eine Vollkommenheit, wenn sie sich verpflichtet fühlen, die Vorschriften und Auflagen des Christenglaubens zu ergänzen, über denselben hinaus noch besondere Werke und Enthaltungen beizubehalten.

Daß diese Eigentümlichkeit, wodurch sich die „Schwachen" von der Gemeinde unterscheiden, schon v o r ihrer Bekehrung bei ihnen bestanden habe, will man auch aus Vers 3—4 schließen. Der Apostel verbietet hier dem „Schwachen" das Zugerichtsitzen über den anderen mit der Begründung: „ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο".[1] Das also, was die Sonderlinge der Mehrheit vorwerfen, war nach des Apostels Feststellung k e i n Grund, der Gott gehindert hatte, sie in seine Gemeinschaft aufzunehmen — sie haben es also schon v o r ihrer Bekehrung so gehalten. So ist wohl die Vermutung begründet, daß auch die „Schwachen" ihre eigentümliche Lebensart schon v o r ihrer Bekehrung hatten und beibehielten, als sie Christen wurden: ἀσθενοῦντες τῇ πίστει. Die freiere Stellung zur Speisenfrage, die den „Schwachen" ein Stein des Anstoßes ist, bestand demnach bei ihnen nicht, als sie den Glauben annahmen, d. h. ihre Enthaltung stammt aus ihrer vorchristlichen Zeit. Freilich geht diese besondere Bedeutung nicht notwendig aus den besprochenen Versen hervor; es genügte auch, sie in dem mehr allgemeinen Sinne zu verstehen, daß Paulus nur sagen will, daß beide Parteien Christen sind.[2]

[1] Viele Exegeten beziehen diesen Satz zum ganzen Vers 3. In erster Linie gehört er aber zu dem unmittelbar vorhergehenden: ὁ οὐκ ἐσθίων.

[2] Vgl. S. 102 f.

XIII.

Der Gegenstand der „Schwäche".

A. Enthaltung von Fleisch.

Für die Feststellung des Gegenstandes der „Schwäche" kommen alle die Verse in Betracht, in denen Paulus auf Essen und Trinken Bezug nimmt.

Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. (Der eine traut sich alles zu essen,[1] der „Schwache" aber ißt (nur) Gemüse[2]) (V. 2). Der Apostel stellt hier einen Gegensatz auf: der eine ißt unbedenklich alles, der andere — „Schwache" — genießt im Gegensatz zu ihm nur Pflanzennahrung[3], enthält sich also gänzlich des Fleisches.

Absichtlich hat hier Paulus den Ausdruck πιστεύει für den Allesesser gewählt. Wie das Nichtessen in seinen Augen eine ἀσθένεια τῇ πίστει ist, so ist das andere

---

[1] „Der Eine hat den (solchen) Glauben, daß er Alles ißt, oder der Eine hat einen Glauben, der da machet, daß er Alles ißt" (Otto II 413).

[2] So ist wohl am einfachsten zu übersetzen; ᾽D*G, sowie Ephraem, manche Lateiner und die Vulgata haben ἐσθιέτω statt ἐσθίει; sie sehen also darin einen Rat des Apostels. Außer der geringen Bezeugung scheitert die Lesart aber daran, daß Paulus diese Schwäche, wie klar aus allem hervorgeht, nicht wünscht, also auch nicht unterstützen kann. — Vgl. Hieronymus, Ep. LIV ad Furiam 10 (MPL 22 555): „Nihil quae ita scias conducere Christianis adolescentibus, ut esum olerum. Unde et in alio loco: Qui infirmus est, ait, olera manducet; ardorque corporum frigidioribus epulis temperandus est." Daß das nicht Pauli Meinung ist, geht aus 14, 14 zur Genüge hervor. — „Die alte Variante ἐσθιέτω . . . . machte aus dem Satz eine medizinische Vorschrift für die leiblich Kranken" (Zahn 569 Anm. 2). (?)

[3] „Speciatim olus nominat, quo significatur omnis herba sativa, quae in usu cibario est: eo, quod nihil herbarum lege vetitum fuit" (Estius II 23).

Extrem, das Allesessen, Zeichen eines besonders starken Glaubens. Paulus stellt hier die Gegensätze nebeneinander. Es wäre aber falsch, die ganze römische Gemeinde nur in diese beiden Gruppen zu scheiden. Während der Apostel nämlich die Nichtesser mit den „Schwachen" gleich setzt (ὁ δὲ ἀσθενῶν κτλ. V. 2), so daß wir diese uns allgemein als Vegetarier vorzustellen haben, unterläßt er es, die πιστεύοντες φαγεῖν πάντα näher zu bestimmen. Jedenfalls kann die ganze Gemeinde nicht darunter verstanden werden. Gegen libertinistische Bestrebungen scheint Paulus allerdings auch im Röm zu kämpfen (z. B. 6, 1 f); aber jedenfalls gab es stets gesetzestreue Judenchristen, die unmöglich als „Allesesser" bezeichnet werden konnten. Paulus will also die beiden äußersten Flügel der christlichen Stellung gegenüber dem Fleischgenuß kurz charakterisieren, ohne in Abrede zu stellen, daß andere, vielleicht sogar die Mehrheit, sich in der Mitte befinden und einen gemäßigten Standpunkt einnehmen. Hätte nämlich die ganze römische Gemeinde eine Stellung zum Götzenopferfleisch eingenommen, die jener der korinthischen Gemeinde ähnlich war, so wäre es eine Unterlassungssünde gewesen, wenn er, der eben die freiheitstrunkenen Korinther auf das vernünftige Maß zurückgeführt und Vorschriften gegeben hatte, die die Auflage des Apostelkonzils in gewissem Sinne bestätigten, den Römern gegenüber sich ausgeschwiegen hätte.

Der Sinn des Verses treffen wir also wohl am besten so: V. 2 ist Begründung für V. 1. Warum sollen die Römer die „Schwachen" wieder aufnehmen, und zwar ohne einen Unterschied zu machen? Weil es sich um Dinge handelt, die

---

[1] „Mais ce (sc. le singulier) peut être un indice qu'il prend des types extrêmes . . . . il serait bien étonnant qu'entre ces deux extrêmes il n'y en eût pas eu qui distinguassent entre les différentes sortes d'aliments, autres que les légumes, mangeant par exemple de certaines viandes seulement, ou excluant le poisson etc. On ne conçoit guère la communauté partagée entre les végétariens purs et les chrétiens dépouillés de tout préjugé religieux alimentaire. Le faible est donc ici un échantillon" (Lagrange 32³). — „Paulus wählt die Extreme als Beispiel aus" (Sickenberger 253)

ἀδιάφορα, die vor Gott gleichgültig sind. Die Verschiedenheit bei den Eßgewohnheiten darf keine Unterscheidung der Meinungen (nach ihrem Wert) herbeiführen. Alle sollen gleich behandelt werden. „Der eine getraut sich, alles zu essen (solche habt ihr auch unter euch und beanstandet sie nicht), der andere — gerade der „Schwache" — ißt (nur) Gemüse; wohlan, behandelt ihn wie den Allesesser." So ist wohl der Zusammenhang mit V. 1 am besten gewahrt und auch erklärt, warum der „Allesesser" in der 3. Person Sing. steht. Wäre die Gemeinde darunter verstanden, so hätte Paulus wohl „ihr" geschrieben. Jedenfalls versteht man die Worte besser, wenn nicht die Angeredeten darunter gemeint sind.

So stellt Paulus den „Schwachen" neben den „Freien" und will beide von der Gemeinde (die weder den einen noch den anderen Standpunkt zu teilen braucht,) gleich behandelt wissen. Damit scheint aber auch klar zu sein, daß sich tatsächlich der Begriff des „Schwachen" mit dem des Gemüseessers deckt, da Paulus schreibt: „Der „Schwache" aber — anderseits, von dem hier die Rede ist, — ißt (nur) Gemüse."

Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der Fleischspeisen ist also Gegenstand des Streites. Die „Schwachen" sind völlige Vegetarier.[1] Es ist klar, daß sich das bei den gemeinsamen Mahlen am unliebsamsten bemerkbar machte. Ebenso klar scheint aber zu sein, daß es sich nicht nur darum handelt.[2] Der „Schwache" steht im Gegensatz zum πιστεύων φαγεῖν πάντα Wie nun diese Bezeichnung sicher nicht nur auf die Agapen sich beziehen kann — es ist nicht anzunehmen, daß dort Speisen aufgetragen wurden, die den frommen Judenchristen ein Ärgernis waren[3] —, so auch

[1] Nicht im Text begründet ist die Ansicht: „Mir scheint der Gedanke von Paulus nicht zu sein, daß sie sich des Fleisches ganz enthalten, sondern nur des im Gesetze verbotenen" (Köllner 395).

[2] Vgl. Feine, Römerbrief 43: „Daß die Schlußworte 15, 6 f. nur an gemeinsame Mahlzeiten denken lassen, kann ich nicht finden."

[3] Das nehmen scheinbar manche an, z. B. Stengel 218: „Bei gemeinschaftlichen Mahlen enthielten sich skrupulöse Judenchristen

nicht die Enthaltung der „Schwachen". Diese zeigte sich vielmehr auch im täglichen Leben und trat, wie es scheint, so scharf hervor, daß der Streit schon zur Kenntnis der Heiden gekommen war (V. 16. 17).

Diese Enthaltung der „Schwachen" entspringt aber nicht etwa einem Gefühl der Angst und Schwäche, wie etwa die korinthische Enthaltung (1 Kor 8, 7), sondern ist grundsätzlicher Art. Deshalb hält es ja der Apostel für zwecklos, sie bekehren zu wollen, und nimmt ohne weiteres an, daß ein „Schwacher", auch wenn er — aus Menschenfurcht etwa — essen würde, es gegen seine Überzeugung täte und dadurch sündigte (14, 23).

B. Enthaltung von Wein.

Meistens wird ohne weiteres angenommen, daß auch der Wein zu dem von den „Schwachen" Gemiedenen gehörte. Aber als Beweis für diese Behauptung kommt man über Wahrscheinlichkeitsgründe und bloße Annahmen nicht hinaus. Der ganze Abschnitt handelt nur vom Essen des Fleisches. Allein V. 21 erwähnt nebenbei den Wein. Dieser Satz kann aber sehr wohl ein allgemeingültiger Ausspruch des Apostels sein, der damit alle die Opfer, die man, um Ärgernis zu vermeiden, bringen soll, formelhaft zusammenfaßt.[1] Darauf weist wohl das μηδὲ ἐν ᾧ . . . προσκόπτει; es liegt kein Anhaltspunkt vor, daraus eine neue Eigentümlichkeit der „Schwachen" zu folgern.[2] Und wie Paulus

---

der aufgestellten Fleischspeisen, aus Besorgnis, es möchte als Götzenopferfleisch auf den Fleischmarkt gebracht und dort gekauft worden sein." Auch Rückert (593) hält es für „das Geratenste . . . anzunehmen, es habe sich für die Gemüter gewesener Juden eine Bedenklichkeit gefunden, wenn auch nicht überhaupt, doch bei gemeinsamen Mahlzeiten (an die auch Ammon und Tholuck gedacht), Fleischspeisen zu genießen, wenn wir auch nicht genau wissen, worin dieselbe bestanden habe."

[1] „Die Enthaltung des Weins, welche man aus Vers 21 folgern zu müssen glaubt, liegt nicht darin" (Rückert 368). Ebenso Spitta u. a. — Dagegen Lipsius 190: „μηδὲ πιεῖν οἶνον setzt doch die Enthaltung der Schwachen vom Weingenuß als Tatsache voraus."

[2] Daß die Tagebeobachtung nicht von der Fleischenthaltung getrennt werden darf, werden wir Kapitel XVIII sehen.

V. 17, nachdem er nur von Speise gesprochen, doch schreibt: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, so ergänzt er hier unwillkürlich das μηδὲ πιεῖν οἶνον, weil ja im Sprachgebrauch Speise und Trank meistens nebeneinander stehen und die Enthaltung von Wein die einzige ist, die man sich noch als Wirkung der Askese denken könnte. Wäre dem nicht so, so würde man nicht verstehen, warum Paulus die Weinenthaltung bei der Charakteristik des „Schwachen" (V. 2) mit keinem Worte erwähnt. Dieser Vers scheint sogar eine andere Enthaltung ausschließen zu wollen, wenn er so kurz kennzeichnend hervorhebt: „Der Schwache aber — ißt Gemüse."[1]

Dagegen führt man an, daß auch sonst mit der Fleischenthaltung gewöhnlich Weinabstinenz verbunden sei. Auch in damaliger Zeit finde man beide zusammen. Die Weinabstinenz sei dann wohl als eine niedrigere Stufe der Askese betrachtet worden. Sie scheine in der römischen Gemeinde nicht so angefeindet worden zu sein wie die Fleischenthaltung. Deshalb könne sie Paulus auch nur so im Vorübergehen erwähnen. Möglich, daß sie im Hinblick auf Johannes den Täufer und das Nasiräertum der ersten Gemeinde mit Duldsamkeit, ja Achtung behandelt worden wäre.

Zu denjenigen, die die römischen „Schwachen" auch für Weinabstinenten halten, gehören wohl alle die, welche die Fleischenthaltung auf Scheu vor Berührung mit dem Götzendienst und dem Heidentum überhaupt zurückführen

[1] Auch bei den korinthischen „Schwachen" spielte die Weinenthaltung keine Rolle; trotzdem spricht Paulus dort vom Wein. Vgl. Lagrange 333: „Mais les faibles s'abstenaient donc de boire du vin? Quelques-uns sûrement; mais Sanday-Headlam font remarquer avec raison, que Paul emploie une formule tout aussi absolue pour un cas, où il n'était question que de certaines viandes: 1 Cor VIII 13. On ne saurait donc conclure, du vers 21 à l'existence à Rome d'un groupe nettement caractérisé par l'abstention de viande et de vin. C'est ce que confirme le vague du troisième terme: μηδὲ ἐν ᾧ, sous-entendu ποιεῖν, car ἐσθίειν après οἶνον serait trop étroit; donc „faire quoi que ce soit" dans le genre de ce qui précède. S'il s'agissait de la préférence donnée à certains jours, pourquoi ne pas le dire?" Später zählt er (336/7) die Weinabstinenz trotzdem zu den Kennzeichen der „Schwachen".

wollen.[1] Neben Fleisch gehörte der Wein in erster Linie zu den Opferelementen der Heiden.[2] Opferfleisch und Opferwein ist sicher auch von jedem gewissenhaften Judenchristen gemieden worden. Nicht zu beweisen ist aber für diese die Enthaltung von j e d e m Wein.

Ist so die Annahme der Weinenthaltung der römischen „Schwachen" nur wenig begründet, so steht ihr auf der anderen Seite ein wichtiges Moment gegenüber, das sie unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich macht. Wir sehen, daß Paulus den Wein nur so nebenher erwähnt. Wollten wir an der Weinabstinenz der „schwachen" Brüder in Rom festhalten, so müßten wir zugleich zugestehen, daß sich die Gemeinde der Enthaltung von Fleisch gegenüber viel unduldsamer verhalten hätte, wie jener von Wein. Sie hätte in der Weinabstinenz nichts besonders Schlimmes gefunden.

Nun ist das aber gerade etwas, was noch tiefer als etwa der Vegetarismus ins religiöse und kultische Leben der Kirche eingreift. Der Wein gehörte von Anfang an zu den Opferelementen der Eucharistie. Die Weigerung, an der Eucharistie in gewohnter Weise teilzunehmen, hätte sicher die schwersten Folgen für den Frieden der Gemeinde gehabt. Ist es möglich, daß Paulus davon geschwiegen hätte? Ist es möglich, daß er als Mittel, den Frieden wieder herzustellen, den anderen ebenfalls die Weinenthaltung anempfiehlt? Darauf müssen wir mit einem glatten „Nein" antworten.

Ungangbar ist der durch nichts begründete Ausweg, die „Schwachen" hätten zwischen dem eucharistischen Opferwein und dem gewöhnlichen Tischwein einen Unterschied gemacht.

Ebenso unmöglich ist die Annahme, die Gemeinde hätte die Praxis der „Schwachen" geduldet und ihnen etwa Wasser statt Wein für das Abendmahl zugestanden — mit Gutheißung des Apostels also. Adolf Harnack[3] hat einmal versucht, den Nachweis zu führen, daß „die Elemente des Herrnmahls . . das Brot und der Becher (nicht notwendig der

[1] z. B. van Steenkiste, Schrader. [2] Vgl. S. 7.

[3] Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen. Leipzig 1891.

Becher Weins) seien".[1] Hauptsächlich Justin wird hierfür als Beweis herangezogen. Aber auch „wenn Paulus die Enthaltung von dem Weingenuß rühmt, so hat er damit die Enthaltung beim Herrnmahl eingeschlossen. Er hat also das Brot und den Wasserbecher auch für genügend erklärt".[2] Natürlich hat es dann für ihn keine Schwierigkeit, zu schließen: „Es gab schon im apostolischen Zeitalter solche, die sich ein Gewissen machten, Wein zu trinken. Paulus ordnete an, daß man solche enge Gewissen schonen sollte. Der Christ sollte sich freilich eigentlich kein Gewissen über Speise und Trank machen; aber man hat sich um der schwachen Brüder willen auch des Weingenusses zu enthalten, wenn es ihnen ein Ärgernis gibt. Bei dieser Regel mußte es sich von selbst ergeben, daß der Gebrauch des Weins zurücktrat und man sich mit Wasser begnügte."[3]

Den Beweis dafür, daß die „Schwachen" in Rom wirklich auch Weinabstinenten waren, hat auch Harnack nicht angetreten.

Von anderen Enthaltungen der ἀσθενοῦντες hören wir nichts.[4] Über die Tagebeobachtung wird in einem besonderen Abschnitt gehandelt werden.

---

[1] Ebd. 137. „Es ist eine nichtswürdige Ausflucht, zu behaupten, hier sei der Abendmahlswein ausgenommen." [2] Ebd.

[3] Ebd. 139. — Bald darauf hat H. selbst seine Aufstellungen betr. Justin nicht mehr aufrecht erhalten: „Ich habe es . . . wahrscheinlich zu machen gesucht, daß auch Justin in der Apologie eine Abendmahlsfeier mit Brot und Wasser schildert. Letzteres ist von Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892, und Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeiern in der ältesten Kirche (Abhandl. f. J. Weizsäcker 1892 S. 217 ff.) bestritten worden, und vielleicht mit Recht" (Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 234/4 Anm.).

[4] Dagegen meint Feine, Römerbrief 41: „Man wird sogar aus den Worten μηδὲ ἐν ᾧ κτλ schließen müssen, daß außer Fleisch und Wein auch noch andere Dinge den römischen Glaubensschwachen zum Anstoß gereichten und dabei an Essen und Trinken denken müssen, da im Zusammenhang von nichts anderem die Rede ist." — Ähnlich Oltramare II 502: „Il a des scrupules et s'abstient de viande et d'autres aliments."

XIV.

Die Herkunft der „Schwachen".

Die Bestimmung der „Schwachen" als Heiden- oder Judenchristen ist ganz verschieden, je nachdem man ihre Eigentümlichkeiten erklärt. Im übrigen Text finden sich sehr wenig — und dazu unsichere — Anhaltspunkte.

Daß die Mehrheit der Gemeinde heidenchristlich war, ist wohl die wahrscheinlichere Annahme.[1] Paulus „behandelt sie (wie seine eigenen Gemeinden) als wesentlich aus Heidenchristen bestehend .... Natürlich gab es unter den Christen Roms auch Juden".[2]

---

[1] Zahn u. a. vertreten dagegen den überwiegend judenchristlichen Charakter der Gemeinde. Über die Entstehung und Geschichte der jüdischen Gemeinde in Rom vgl. Bousset, Religion des Judentums 70, Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (3 Bde.) III³. Leipzig 1898. 28ff. — Nach Bousset (81) „scheint die große römische Gemeinde wesentlich aus der jüdischen Synagoge, und zwar aus den diese umgebenden Proselytenkreisen entstanden zu sein (vgl. Sueton, Vita Claudii 25). Das Problem des Römerbriefs löst sich am besten, wenn man als die Leser des Paulus eine im wesentlichen aus gewesenen Proselyten bestehende Gemeinde annimmt." Nach all seinen Erfahrungen mußte Paulus aber auch in Rom eine judaistische Propaganda fürchten. Wenn wir annehmen, daß er deren Erfolg verhindern wollte, wird die an Heidenchristen gerichtete Darlegung über die Unzulänglichkeit des Gesetzes wohl verständlich. Wohin das Phantasieren führt, zeigt A. Hausrath (Der Apostel Paulus 484). Nach ihm „zeichnen andere Ermahnungen die römischen Anhänger der messianischen Botschaft als streng pharisäische Eiferer des Gesetzes. Die essäische Askese, in der der religiöse Rigorismus der Heimat gipfelt, hat auch in diesem Kreise ihre Vertreter, und mancher sucht ein besonderes Verdienst darin, nur von Gemüse und Wasser zu leben und sich des Wein- und Fleischgenusses gänzlich zu enthalten . . . So stellt sich uns eine Gemeinde vors Auge, die gesammelt aus der transtiberinischen Judenschaft sich wesentlich als jüdische fühlt, im Halten der Tage, der Speisegesetze, der Fasten, teilweise sogar der Disziplin der Essäer huldigt, denen Fleisch und Wein an sich unrein war."

[2] v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 91. — Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, eingehend die Frage der heiden- oder judenchristlichen Majorität der römischen Gemeinde zu besprechen.

Die judenchristliche Minderheit ist wohl nicht bedeutend gewesen. Als Paulus zum ersten Male gefangen nach Rom kommt und sich mit den ὄντες τῶν Ἰουδαίων πρῶτοι (Apg 28, 17) unterreden will, wissen diese von Paulus nichts, vom Christentum nur: περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἐστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται (Apg 28, 22).[1] Das müßte auffallen, wenn viele römische Juden zum Christentum übergetreten wären.

Die „Allesesser" werden sicher überwiegend Heidenchristen gewesen sein. Denn Judenchristen waren kaum in großer Menge dort zu finden, wo man unbefangen alles genoß und die Unterscheidung zwischen „Rein" und „Unrein" als überwunden betrachtete. Aber die „Allesesser" machten nicht die Mehrheit aus.

Die für den judenchristlichen Charakter der „Schwachen" herangezogenen Stellen lassen sich nicht eindeutig nach dieser Richtung hin verwerten. In V. 3 „Gott hat ihn aufgenommen" k a n n eine Andeutung stecken, daß die Gleichgültigkeit der Freien gegen die Speisen und natürlich dann auch die E n t h a l t u n g der „Schwachen" v o r c h r i s t l i c h ist. Ob damit heidnische oder jüdische Vergangenheit der „Schwachen" angedeutet ist, bleibt offen. Aber es ist gar nicht nötig, so viel in den Satz hineinzulesen, es genügt schon für den Zusammenhang, wenn man daraus entnimmt, daß beide Parteien die Gnade des Glaubens haben.[2] Als Hauptargument gilt 15, 7—12. Paulus ermahnt hier die Römer nochmals, Frieden zu halten und sich gegenseitig aufzunehmen, und führt als leuchtendes Beispiel Christus an, der nicht nur „Diener der Beschneidung" wurde, sondern auch die Heiden aufnahm. Daraus folgert man, daß sich in der römischen Gemeinde Judenchristen und Heidenchristen

[1] Mit diesem Urteil der Judenhäupter über das Christentum läßt sich die übliche Deutung der Notiz Suetons (um 120) im Leben des Kaisers Claudius – c. 25: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit" — m. E. kaum vereinigen. Wenn Juden und Christen sich so über den Messias gestritten haben, daß die Regierung beide Parteien ausweisen mußte, soll einige Jahre später die römische Judengemeinde vom Christentum so wenig gewußt haben? [2] s. S. 93.

gegenüberstanden, die sich jetzt aufnehmen sollten, folglich Streit miteinander hatten. Die „Schwachen" wären dann jedenfalls Judenchristen gewesen, da sich umgekehrt eine Mehrheit von Judenchristen als „Freie" und eine Minderheit von Heidenchristen als Asketen schlechthin nicht denken läßt. Für Paulus liegt diese Ausführung aber auch dann nahe, wenn er damit nicht an römische Verhältnisse im besonderen denkt. Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, daß durch die gegenseitige Liebe auch die größten Gegensätze überbrückt werden können. Welche größere Kluft gibt es als die zwischen Juden und Heiden? Welches schönere Beispiel für die Liebe, die alles überwindet, als den Herrn, der für alle gestorben ist und alle mit sich und miteinander vereinigt hat? „Gehet hin und tut desgleichen!"

Auch aus V. 14 kann man nicht bestimmt auf die Herkunft der „Schwachen" schließen. Ob man nun liest δι' αὐτοῦ[1] oder δι' ἑαυτοῦ, Paulus will jedenfalls sagen, daß Christus durch sein neues Gesetz die Unreinheit, die manchen Dingen der Natur durch göttliches oder menschliches Gesetz anhaftete, völlig aufgehoben, daß er nicht nur die Menschen, sondern die „Welt" entsühnt habe. Vor Christus gab es also „Unreines". Wenn Paulus mit solchem Nachdruck das betont und gleich hinzufügt: τῷ λογιζομένῳ κτλ so dürfen wir schließen, daß die Askese der „Schwachen" eben vorchristlich war. Aber auch hier wieder wird ebensogut das Judentum wie manche heidnische Sekte betroffen. Auf den judenchristlichen Charakter der „Schwachen" ist auch hieraus nicht zu schließen.[2]

Der Begriff des κοινόν und seine Herkunft wird im nächsten Kapitel zu untersuchen sein.

---

[1] „Per ipsum (Thomas) (= δι' αὐτοῦ) doit signifier: par Jésus-Christ, qui a abrogé la distinction des aliments; nous serions nettement sur le terrain de la controverse juive" (Lagrange 329). — Aber auch wenn wir, der Autorität der wichtigsten Hss folgend (gegen die antiochenische Rezension: ADpl), δι' ἑαυτοῦ lesen, kann es sich um einen Gegensatz zum Judentum handeln.

[2] Dagegen Lagrange (339): „Toutefois il semble, que c'est la pensée de Paul, que les faibles son pour la plupart originaires du judaïsme." — Andere, z. B. Zahn (571), sind derselben Meinung.

XV.

Der Beweggrund der „Schwäche“ (κοινόν).

Die Frage nach dem Beweggrund der Enthaltungen der „Schwachen“ führt zu dem Hauptpunkte des ganzen Gegenstandes. Ausgehen müssen wir dabei von dem Satz, der Pauli Stellung zu dem Speisenstreit in Rom bestimmt: οἶδα καὶ πέπεισμαι κτλ (V. 14). Daraus geht hervor, daß die „Schwachen“ irgendwelche Dinge (wie aus V. 3 ersichtlich, eben das Fleisch) völlig meiden, weil sie sie für κοινόν (unrein) halten.

Das weist in erster Linie auf jüdische Gedanken. „Der Begriff κοινός, welcher an sich nur das einem einzelnen Individuum oder einer besonderen Klasse Eigentümliche zum Gegensatz hat, hat bei den griechisch redenden Juden den Sinn des Gegenteils von dem Gott Geweihten, dem Heiligen angenommen und ist, da der Israelit nach dem Gesetze alles Natürliche, insbesondere auch alle Nahrungsmittel durch Darbringung von Erstlingsgaben symbolisch und ideell Gott weihen und dadurch für den menschlichen Gebrauch heiligen soll, ein Synonym von » unrein « geworden.“[1] „Es ist sehr zu bezweifeln, daß die Griechen von altersher das Bewußtsein reiner und unreiner Speisen hatten, es wird ihnen vom Orient gekommen sein.“[2]

---

[1] Zahn 578 (mit Belegen).

[2] Lagrange (329): „κοινόν en grec »commun«, d'après le sens juif »impur«. Il est fort douteux, que les Grecs aient eu anciennement la notion d'aliments purs ou impurs . . . elle leur serait venue de l'Orient. Chez les Juifs, avec cette haute idée de la pureté qui leur faisait un rang à part et sacré, tout ce qui était commun, permis à tous, devenait impur (cf sur Mc VII, 1 ss), de sorte, qu'on nommait simplement communes des choses réellement impures.“ — „Populus Judaeorum, partem Dei esse

Die Begriffe κοινός, sowie sein Gegensatz καθαρός 14,20 beziehen sich also in erster Linie auf jüdisch-gesetzliche Anschauungen. Sie haben auch den besonderen Sinn „levitisch rein und unrein" angenommen. Sie werden die technischen Ausdrücke für Reinheit und Unreinheit der Speisen.[1] Die jüdischen Speisegesetze wurden ja in ihrer Befolgung zum Kennzeichen eines gesetzestreuen Juden, und wir wissen, wieviel Anstrengungen gemacht worden sind, um sie auch im jungen Christentum in Geltung zu behalten.

Dieser jüdische Begriff „rein" und „unrein" war auch der römischen Gemeinde genau bekannt. Wenn nun Paulus wie hier (V. 14) vom „Unreinen" als von etwas Bekanntem spricht, so ist es wohl möglich, daß er die jüdisch-gesetzliche Unreinheit meint, die er als bekannt voraussetzen darf.

Es liegt aber auch im Bereich der Möglichkeit, irgendeine in einer heidnischen Sekte gemiedene oder gepredigte „Unreinheit" zu verstehen oder eine Unreinheit aus asketischen Anschauungen. Auch im Heidentum war nämlich, ebenso wie der Begriff καθαρός[2], auch der Begriff κοινός zur Zeit des Paulusbriefes bekannt, und in manchen Religionssystemen gab es „Unreinheit" von gewissen Speisen. Freilich verband man damit einen anderen

---

se iactitans, communes cibos vocat, quibus omnes utuntur homines. Verbi gratia, suillam carnem, ostreas, lepores et istiusmodi animantia, quae ungulam non findunt; nec ruminant, nec squamosa in piscibus sunt . . . Commune ergo, quod caeteris hominibus patet, et quasi non est de parte Dei, pro immundo appellatur" (Hieronymus, Comm. in Ev. Mt lib. II [zu Kp 15, 11] [MPL 26 110]).

[1] Vgl. zu καθαρός Lev 20, 25; Dt 14, 11. 19. 20; Tit 1, 15; zu κοινός 1 Makk 1, 47; Apg 10, 14. 28. — Vgl. auch Dn 1, 8f; 10, 3; Tob 1, 11; 2 Makk 5, 27. — Auch C. Weizsäcker, Über die älteste Römische Christengemeinde (Jahrbücher f. Deutsche Theologie 21 [1876] 248—310) 261 vertritt die Ansicht, daß κοινός und καθαρός Röm 14, 14. 20 fast unzweifelhaft auf jüdischen Ursprung hinweisen.

[2] καθαρός z. B. in der Vita des Apollonius (Flavius Philostratus, Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον, ed. C. L. Kayser): I, 8 (7, 22); II, 5 (47, 6); VI, 10 (214, 13); VI, 11 (216, 32); VI, 22 (238, 27); VIII, 7 (308, 3. 5) u. a. St.

Sinn. Während der Jude sich eigentlich nur auf den Willen Gottes berief, ohne Gründe angeben zu können, nannte der Heide κοινόν alles das, was den Verkehr der Seele mit der Gottheit hindern sollte.

Deshalb kann man aber in dieser Anschauung viel eher den Begriff der natürlichen Unreinheit wiederfinden, auf den sich die „Schwachen“ in Rom allem Anschein nach stützten, als in der levitischen Unreinheit.

Der Begriff der Unreinheit, um den es sich handelt, wird von Paulus genau gekennzeichnet als κοινὸν δι᾽ ἑαυτοῦ, unrein aus sich selbst, von Natur[1]. Das bedeutet in erster Linie etwas an und für sich, d. h. durch sein Sein und Wesen „Gemeines“, nicht Ausgesondertes, was deshalb unheilig und sündig ist. Zur Not könnte man es auch erklären als einfachen Gegensatz zu τῷ λογιζομένῳ: wirklich — eingebildet.

Der Apostel betont demgegenüber ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, daß es im neuen Glauben eine solche Unreinheit nicht mehr gebe (V. 14),[2] er muß den „Schwachen“ aber auch das Recht, ja die Gewissenspflicht zugestehen, ihrer Überzeugung zu folgen (V. 14. 20); denn „der, welcher (die Speisen) unterscheidet, wird verurteilt, wenn er ißt, weil es nicht aus dem Glauben geschieht; alles aber, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde“ (V. 23). Und so erklärt er auch hier nochmals, daß es sich um „Schwache“ im Glauben handelt, bei denen die πίστις nicht stark genug ist.

---

[1] Der Ausdruck selbst findet sich weder in neupythagoräischen noch in jüdischen Schriften. Wenn man mit ADpl statt ἑαυτοῦ liest αὐτοῦ, (siehe oben S. 103) so muß man übersetzen: „daß es durch den Herrn nichts Unreines mehr gäbe“. Es wäre da immerhin ein Unterschied. Im letzteren Falle würde Paulus betonen, daß die Unreinheit der Speisen durch Christus aufgehoben wurde, während bei der ersten Lesart allgemein ausgedrückt ist, daß es nach christlicher Lehre überhaupt nichts Unreines gibt. — Manche Exegeten erklären δι᾽ αὐτοῦ = durch Gott den Schöpfer. — V. 14 kann man gut als Parenthese betrachten. Es ist nicht notwendig, wie z. B. C. Könnecke (Emendationen zu Stellen des N. T. [BFchrTh XII, 1. Gütersloh 1908] 25/6) will, den Vers vor oder nach V. 20 b einzuschieben. [2] Vgl. 1 Kor 10, 26; 1 Tim 4, 4. 5; Tit 1, 15.

Die ἀσθενοῦντες τῇ πίστει enthalten sich also, wie wir feststellen konnten, völlig des Fleisches, weil sie es als κοινὸν δι' ἑαυτοῦ (von Natur unrein) betrachten. Ob sie darunter eine levitische Unreinheit verstehen oder etwa die durch die Sünde Adams eingetretene Unreinheit der ganzen Schöpfung[1], ob sie zu dieser Anschauung durch ihre jüdische oder heidnische Vergangenheit[2] gelangt sind, konnten wir noch nicht bestimmen.

---

[1] Bisping, Olshausen z. B. beziehen es auf 8, 20. — Cornely (712) will die „Schwäche“ als pharisäische Enthaltung erklären und schiebt diesen deshalb eine besondere Anschauung vom κοινόν zu, was ohne Beweis natürlich unzulässig ist: „Pharisaeorum, uti videtur, maxime error fuit, ciborum in lege vetitorum usum ideo esse prohibitum, quia cibi illi ipsa sua natura essent immundi hominemque iis utentem coram Deo immundum redderent virtute sua insita.“

[2] Richtig sagt Lagrange 339: „S'ils s'agit de principes ascétiques, rien n'indique qu'ils venaient du judaïsme plutôt que du paganisme.“

XVI.

Die Frage in der älteren Exegese.[1]

Ein Blick auf die patristische Charakteristik der „Schwachen" zeigt eine große Mannigfaltigkeit der Meinungen in der Bestimmung der Beweggründe. Zwei Erklärungen werden besonders vertreten: Scheu vor Götzenopferfleisch oder jüdische Gesetzlichkeit wird von der Mehrzahl als Motiv festgehalten.

Die erstere Deutung vertritt Augustinus († 430)[2]: „Einige aber — Schwächere — enthielten sich von Fleischspeisen und vom Wein, damit sie nicht etwa, ohne es zu wissen, hineinfielen in das, was den Götzen geopfert wurde. Damals nämlich wurde alles Götzenopferfleisch auf der Fleischbank verkauft, und von den Erstlingen des Weines opferten die Heiden ihren Götterbildern, und sie hielten auch gewisse Opferhandlungen in den Kelterhäusern selbst ab." Er hält die „Schwachen" für Judenchristen (nach Röm 15, 7) und meint, daß welche aus der Beschneidung gewesen sein mögen, die wegen der Gemeinschaft mit den Götzenbildern überhaupt kein Fleisch anrühren wollten.

---

[1] Eine vollständige Liste der abendländischen Exegeten des Römerbriefes bis Luther bietet Denifle, Abendländische Schriftausleger. Die hier fehlenden Büchertitel siehe S. 18 ff.

[2] Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos (MPL 35) 78 (2085): Quidam vero infirmiores abstinebant a carnibus et a vino, ne vel nescientes inciderent in ea quae idolis sacrificabantur. Omnis enim tunc immolatitia caro in macello vendebatur, et de primitiis vini libabant Gentes simulacris suis, et quaedam in ipsis torcularibus sacrificia faciebant. — 82 (2087): Quod gentes, si bene considerent, intelligunt ista sua fide, qua iam credunt omnia munda mundis, non se debere insultare his, si qui forte infirmi de circumcisione fuerint, qui propter communicationem idolorum nullas omnino audeant carnes attingere.

Dieselbe Ansicht hat Ps.-Hieronymus.[1] Er hält die „Schwachen" für „Gläubige, die glaubten, das Fleisch, das auf dem Fleischmarkte zu jener Zeit verkauft wurde, wäre Götzenopferfleisch; und deshalb, weil sie so glaubten, nährten sie sich von Gemüse, damit sie sich nicht befleckten". Er polemisiert gegen eine im Gesetz begründete „Schwäche" und sagt: „Sie aßen nämlich nicht Fleisch nach dem Gesetze, sondern nur Gemüse."

Ps.-Primasius[2] hält ebenfalls die einen für die „Vollkommenen", die „auch vom Götzenopferfleisch, wenn es ihnen wer vorsetzte, wie von anderen Speisen ohne Unterscheidung gleicherweise aßen. Andere aber schwankten und mieden es wie unreines (Fleisch); ihnen wird gesagt, daß sie Gemüse essen sollen".

Andere Erklärer geben den „Schwachen" allgemein asketische Beweggründe zu ihrem Verhalten. So wird wohl die Bemerkung von Clemens von Alexandrien († vor 216) zu verstehen sein: „Daß es schön sei, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, darin stimmt Paulus mit den Pythagoräern überein .... wenn aber jemand auch von diesen Dingen Gebrauch macht, sündigt er nicht".[3]

An Christen, die Fleisch und Wein meiden, weil sie fürchten, der Körper könnte dadurch verweichlicht und ihre Neigung zur Sünde verstärkt werden, denkt Ps.-Primasius[4] an einer zweiten Stelle, wo er den „Starken"

---

[1] Vgl. S. 20 —. MPL 30 735: Item hic infirmos fideles dicit, qui carnes, quae in macello tunc temporis vendebantur, idololatrias esse credebant; et propter hoc sic putantes, ne polluerentur, oleribus vescebantur.

[2] Vgl. S. 21 —. MPL 68 498: Et ii qui perfecti erant, etiam de immolatitiis carnibus, si eis aliquis apponebat, tanquam reliquos cibos sine discretione aequaliter manducabant. Alii vero haesitabant, et eas velut immundas vitabant, quibus dicitur, ut olus manducent.

[3] Παιδαγωγός II, 1. Kap. 11, 1 (ed. Stählin [GCS] 161): Καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πιεῖν αὐτός τε ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου . . . εἰ δέ τις καὶ τούτων μεταλαμβάνει, οὐχ ἁμαρτάνει.

[4] MPL 68 499: Qui scilicit senior est aut iam edomuit carnem aut tantam fidem habet, ut non possit moveri ad luxuriam vel peccatum. Infirmus secundum Deum aut iuventutem aut corporis calorem vel fidem. Welches davon seine eigene Meinung ist, ist natürlich schwer zu sagen.

beschreibt als einen, „der sozusagen älter ist oder schon sein Fleisch gebändigt hat oder einen solchen Glauben hat, daß er nicht mehr zur Ausschweifung oder Sünde verführt werden kann". Schwach sei der andere „in bezug auf Gott oder die Jugend oder die Hitze des Körpers oder den Glauben".

Auch Photius († vor 897) hält die römische Askese für Fasten aus allgemein sittlichen, gottwohlgefälligen Beweggründen. Wenigstens sind uns Scholien unter seinem Namen überliefert, in denen es heißt: „Es fastet der Bruder und tut gut damit, denn er tut es um Gottes willen .... Denn es ist nicht Gegenstand der Gesetzgebung, so daß die Übertretung ein Vergehen nach sich zöge, sondern nur des Vorsatzes ... Nämlich auch der Essende spricht Gott das Dankgebet beim Essen, daß er den Menschen ein Mittel und Beharrlichkeit zum Leben gab, und der Faster dankt, daß er den Menschen Ausdauer und Wege gab, durch die man über die Leidenschaften des Fleisches den Sieg erringen kann. Der aber anders fastet oder ißt, ist zu verurteilen, wie gewisse von den Ketzern."[1] Von diesen an bestimmten Tagen Fastenden unterscheidet Photius aber ganz deutlich diejenigen, welche überhaupt nicht essen: „Jener nämlich,

---

[1] J. A. Cramer, Catena in Sancti Pauli epistolam ad Romanos. Oxford 1844. 474: Φωτίου. Καὶ εἰ ἄρα ὁ μέν τις ἡμέραν παρ' ἡμέραν ἐσθίει . ὁ δὲ καθ' ἡμέραν, . . . νηστεύει γὰρ ὁ πλησίον καὶ ἀγαθὸν ποιεῖ, ποιῶν αὐτὸ διὰ τὸν θεόν . . . οὐ γὰρ νομοθεσίας ἐστίν, ἵνα ἡ παράβασις προξενῇ κρίμα, ἀλλὰ μόνης προαιρέσεως . . . 475: Φωτίου . . . καὶ γὰρ ὁ ἐσθίων εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ ἐν τῷ ἐσθίειν, ὅτι ἔδωκεν ἀνθρώποις πόρον καὶ συνέχειαν (476) ζωῆς . καὶ ὁ νηστεύων εὐχαριστεῖ, ὅτι ἔδωκεν ἀνθρώποις καρτερίας καὶ μεθόδους, δι' ὧν τις δύναται περιγενέσθαι τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν . ὁ δὲ ἄλλως νηστεύων ἢ ἐσθίων, κατάκριτος, ὥσπερ τῶν αἱρετικῶν τινές . ταῦτα οὖν περὶ τῶν νηστευόντων καὶ ἐσθιόντων ἰδικῶς ἐκληπτέον, ἀλλὰ μὴ περὶ ἄλλων τινῶν . οὐ γὰρ ἐπὶ πάντας ὁ κανὼν οὗτος διήκει . διὸ οὐδὲ ἐπὶ τοῦ πρὸ μικροῦ εἰρημένου κεφαλαίου ἁρμόζει . οἷον ἐπὶ τοῦ ἐν τοῖς βρώμασι διακρινομένου . καὶ γὰρ ἐκεῖνος μὴ ἐσθίων, οὐκ εἰς δόξαν οὐκ ἐσθίει τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἀστήρικτος ἐν τῇ πίστει . ἀλλ' ἐκεῖνον μὲν οὐ δεῖ κατακρίνειν διὰ τὸν καιρόν · ὅτι ἀρχὴ τοῦ κηρύγματος ἦν . τὸν δὲ ἐσθίοντα καθημέραν καὶ νηστεύοντα ὑπὲρ ἡμέραν, οὐ δεῖ ὅλως οὐδέτερον οὐδετέρῳ μέμψιν ἐπάγειν, ὅτι καὶ ἄμφω εἰς δόξαν κυρίου ποιοῦσιν ὅπερ ποιοῦσιν.

der überhaupt nicht ißt, enthält sich der Speise nicht zur Ehre Gottes, sondern als Schwacher im Glauben. Aber ihn darf man nicht verurteilen wegen der Zeit (in der er lebte); weil es die Anfangszeit der Glaubensverkündigung war. Der täglich Essende und der tageweise Fastende aber dürfen sich gegenseitig überhaupt keine Vorwürfe machen, weil auch beide zur Ehre Gottes tun, was sie tun."

Von Sedulius Scottus (8.—9. Jahrh.)[1] haben wir Scholien, die eine klare Stellungnahme vermissen lassen. Erst hält er den „Schwachen" für „einen Juden, der eben an Christus gläubig wurde", dann behauptet er wieder, das Gemüseessen würde beweisen, „daß (Paulus) nicht von Juden, wie welche meinen, sondern von Enthaltsamen spreche". Später scheint er seine Meinung nochmals klar auszusprechen: „Also spricht er von Fasten und Enthaltung, was nicht unter eine bestimmte Art von Gesetz gebracht ist: jeder tut soviel wie er kann und wieviel Lohn er haben will. Woraus folgt, daß jeder in einer solchen Sache eben nur das tut, was er für besser hält." Das nächste Scholion aber lautet: „Ärgernis, d. h. daß ihr nicht Fleisch esset in Gegenwart irgendeines Enthaltsamen oder eines Juden, der schwach im Glauben ist."

Gewichtige Stimmen wiederum erheben sich für die Zuweisung der römischen „Schwachen" an das gesetzestreue Judenchristentum.

In seinem Kommentar zum Römerbrief, den uns der Presbyter Rufinus lateinisch überliefert hat, legt Origenes († 254) seine Meinung über das Speiseproblem in Rom so

---

[1] MPL 103 118/9: Infirmum, hoc est Iudaeum nuper in Christum credentem nequaquam offendite, sed adiuvate . . . Hinc probatur, quia non de Iudaeis, ut quidam putant, sed de abstinentibus dicat: non enim carnes secundum legem mundas, sed sola olera manducabant. Ergo de ieiunio et abstinentia dicit, quae non sunt sub certo modo legis redacta: unusquisque tantum faciat quantum potest, et quantum mercedis habere voluerit. Unde sequitur ut unusquisque id faciat in tali causa dumtaxat, quod melius iudicaverit. 120: scandalum: h. e. ut non carnem manducetis coram abstinente quolibet, vel coram infirmo Iudaeo in fide

dar[1]: Es sähe aus, als wenn es gesagt wäre „zu denen, die aus den Heiden gläubig geworden sind, die sich, da sie ja glaubten, daß nichts gemein oder unrein sei, in die Freiheit des Glaubens erhoben gegenüber denen, die aus der Beschneidung gläubig waren und noch nach der Gesetzesüberlieferung den Unterschied der Speisen beobachteten ... Er scheint sie zu tadeln und zu ermahnen, daß sie jene nicht schmähen, welchen eine lange Gewohnheit in Beobachtung der Speisen noch bis jetzt eine gewisse Vorsicht und Ängstlichkeit einflößte. Er befiehlt also, den, der so in diesem Glauben schwach ist, vielmehr aufzunehmen und nicht abzuweisen, ihn auch nicht als Ungläubigen zu beurteilen." Nach dieser realen Erklärung schiebt Origenes das ganze Problem auf das allegorische Geleise, wie es ja seine Gewohnheit ist, und erklärt die Speise als die Lehre, die Tage als „jeden einzelnen Abschnitt, in dem ein Grundsatz der Frömmigkeit und des Glaubens enthalten ist".

Denselben Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen, den hier Origenes anführt, macht Johannes Chrysostomus († 407)[2] zur Grundlage seiner Exegese

---

[1] Lib. IX (MPG 14 1234/5): Quod potest quidem videri dictum ad eos, qui ex gentibus crediderunt, extollentes se in libertatem fidei, quia nihil commune aut immundum esse crederent adversum eos, qui ex circumcisione crediderunt observantes adhuc secundum traditionem legis ciborum differentiam, ut eos reprimere videatur et monere, ne insultent eis, quibus longa consuetudo in observandis cibis discretionem adhuc aliquam et cunctationem movebat. Iubet ergo eum, qui ita in hac fide infirmus est, assumi magis et non abiici, nec quasi infidelem iudicari.

[2] Hom. 25 (MPG 60 627): Ἦσαν πολλοὶ τῶν ἐξ Ἰουδαίων πεπιστευκότων, οἱ τῇ τοῦ νόμου κατεχόμενοι συνειδήσει καὶ μετὰ τὴν πίστιν τῶν βρωμάτων ἐφύλαττον ἔτι τὴν παρατήρησιν οὔπω θαρροῦντες τέλεον ἀποστῆσαι τοῦ νόμου. Εἶτα, ὥστε μὴ γενέσθαι εὐφώρατοι τῶν χοιρείων ἀπεχόμενοι μόνον, πάντων ἐξῆς ἀπείχοντο τῶν κρεῶν καὶ λάχανα ἤσθιον μόνον, ἵνα νηστεία μᾶλλον εἶναι δοκῇ τὸ γινόμενον, ἀλλὰ μὴ νόμου παρατήρησις. Ἕτεροι πάλιν ἦσαν τελειότεροι, οὐδὲ ἓν τοιοῦτον παρατηροῦντες, οἳ τούτοις τοῖς παραττηροῦσι φορτικοὶ καὶ ἐπαχθεῖς ἐγένοντο, ὀνειδίζοντες, ἐγκαλοῦντες, εἰς ἀθυμίαν ἐμβάλλοντες .... [Ὁ μὲν εἰλικρινῶς πιστεύων καὶ μηδεμίαν ἔχων Ἰουδαϊκὴν παρατήρησιν, πάντα ἀβδελύκτως ἐσθίει· ὁ δέ γε περὶ τὴν πίστιν ἀσθενὴς, λάχανα ἐσθίει, οὐ δι' ἐπαίνου μόνην

des vorliegenden Kapitels: „Es gab viele von den gläubig gewordenen Juden, die, festgehalten durch das gesetzliche Gewissen, auch nach (der Annahme des) Glaubens noch die Beobachtung der Speisen bewahrten, indem sie nicht den Mut hatten, sich ganz vom Gesetze loszumachen. Damit sie nun nicht leicht ertappt würden, wenn sie sich nur vom Schweinefleisch enthielten, enthielten sie sich überhaupt von allem Fleische und aßen nur Gemüse, damit ihr Tun eher als Fasten erscheine denn als Gesetzesbeobachtung. Die anderen wieder waren die Vollkommeneren, die nicht dergleichen beobachteten, die den Beobachtern unverschämt und gehässig kamen, sie schmähend, ihnen Vorwürfe machend, sie in Niedergeschlagenheit führend ....“

(„Der, welcher ohne Tadel im Glauben ist und keine jüdische Beobachtung hält, ißt alles ohne Abscheu; wer aber im Glauben schwach ist, ißt (nur) Gemüse, nicht aus zu lobender Enthaltsamkeit, wenn auch so etwas geheuchelt wird, sondern aus Glaubensschwäche.“)

Eine Anzahl Griechen folgt dieser Erklärung des Chrysostomus. Theodor von Mopsuestia († 428) schreibt kurz und klar[1]: „Das »Was urteilst Du?« ist zu denen aus den Juden gesagt, das »Was verkleinerst Du?« zu denen aus den Heiden.“

Cyrill von Alexandrien († 444)[2] sagt in einem der wenigen uns erhaltenen Scholien: „Wenn nun das Sprechen des Dankgebetes das Geforderte ist, so ist der Fleischesser, nicht der Judaist dieser Dankende, der, welcher sich die Furchtlosigkeit erworben hat, Fleisch zu essen, doch nicht der, welcher noch an das Gesetz

---

ἐγκράτειαν, κἂν τοῦτο ὑποκρίνηται, ἀλλὰ δι' ἀσθένειαν πίστεως. — Diese Stelle, die die Cramer-Katene dem hl. Joh. Chrys. zuschreibt, habe ich in dessen Kommentar nicht wiedergefunden.]

[1] MPG 66 868: Τὸ μὲν τί κρίνεις πρὸς τὸν ἐξ Ἰουδαίων εἴρηται, τὸ δὲ τί ἐξουθενεῖς πρὸς τὸν ἐξ ἐθνῶν.

[2] MPG 74 852: Εἰ οὖν τὸ εὐχαριστεῖν ἐστι τὸ ζητούμενον, οὐκοῦν ὁ ἐσθίων κρέα, οὐχ ὁ Ἰουδαΐζων, οὗτός ἐστιν ὁ εὐχαριστῶν, ὁ λαβὼν ἄδειαν ἐσθίειν κρέα, οὐ μὴν ὁ ἔτι τῷ νόμῳ κατεχόμενος.

gebunden ist.“ Er begründet[1] die entgegengesetzte Haltung des Paulus dem Apostel Petrus gegenüber damit, daß Paulus diesen in Antiochien „nicht deshalb tadelte, weil er der Schwäche der Christen aus der Beschneidung nachgegeben und sich von den Speisen enthalten habe, sondern weil er die große Zahl der Heiden (-Christen) dazu drängte, ... zu glauben, man müsse nach dem Gesetze leben“. Daß Pauli Entscheidung den Römern gegenüber aber auch nicht von asketischen Beweggründen frei sei, scheint er mit der Bemerkung sagen zu wollen: „Aber auch die Enthaltung ist vorteilhaft, damit wir nicht, wenn wir das Fleisch mit üppigen Speisen mästen, die in ihm befindlichen Leidenschaften gegen uns wild machen, ... um so mehr wegen des Bruders.“

Ebenso schreibt Theodoret von Cyrus († 458)[2]: „Den Schwachen nennt er den, der durch die Gesetzesbeobachtung geknechtet ist. Einige sagen, daß die Judenchristen aus Scham vor den Heidenchristen sich nicht nur des Schweinefleisches, sondern auch der übrigen Fleischnahrung enthielten, indem sie Askese und Enthaltsamkeit vorschützten.“

Johannes von Damaskus († vor 754)[3] und Theophylakt von Bulgarien († nach 1090)[4] schreiben Chrysostomus wörtlich ab.

Was uns von Gennadius von Konstantinopel (5. Jahrh.)[5] überliefert ist, genügt nicht, um ihm eine

---

[1] Cramer 483: Καὶ γὰρ εἰ καὶ ἐμέμψατο τῷ Πέτρῳ ὡς Ἰουδαϊκῶς ζήσαντι διὰ τοὺς ἐλθόντας εἰς Ἀντιόχειαν ἀπὸ Ἰακώβου, οὐ διὰ τοῦτο ἐμέμψατο ὅτι συγκατέβη τῇ ἀσθενείᾳ τῶν ἐκ περιτομῆς, καὶ ἀπείχετο βρωμάτων, ἀλλ' ὅτι πολλοὺς ὄντας τοὺς ἐξ ἐθνῶν παρέσυρε . . . εἰς τὸ νομίσαι, ὅτι χρὴ κατὰ νόμον ζῆν. 485: ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπέχεσθαι χρήσιμον, ἵνα μὴ τὴν σάρκα παχύνοντες ταῖς τρυφαῖς, τὰ ἐν αὐτῇ καθ' ἑαυτῶν ἐξαγριαίνωμεν πάθη . . πολλῷ μᾶλλον διὰ τὸν ἀδελφόν.

[2] MPG 82 200: Ἀσθενοῦντα δὲ τὸν ταῖς νομικαῖς παρατηρήσεσι δεδουλωμένον καλεῖ . . . Ὃς μὲν πιστεύει . . . τ. ε. ὁ ἐξ ἐθνῶν πεπιστευκώς. Τινές φασιν, ὡς αἰσχυνόμενοι τοὺς ἐξ ἐθνῶν οἱ ἐξ Ἰουδαίων, οὐ μόνον τῶν ὑείων κρεῶν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἄλλης κρεοφαγίας ἀπείχοντο, ἄσκησιν σκηπτόμενοι καὶ ἐγκράτειαν. [3] MPG 95 549. [4] MPG 124 521.

[5] MPG 85 1721 D: Ἡ περὶ τῆς τῶν ἡμερῶν παρατηρήσεως ὁ λόγος . . ὅ τε γὰρ παραφυλαττόμενος τὴν ἡμέραν, οἴεται θεοῦ νόμον πληροῦν· ὅ τε ἀδιαφορῶν

bestimmte Meinung mit voller Sicherheit zuzuschreiben; immerhin scheint seine Bemerkung: „Der den Tag beobachtet, glaubt Gottes Gesetz zu erfüllen ... aber auch der Essende gleicherweise," auf die vorliegende Auslegung zu gehen.

In denselben Bahnen, wie Chrysostomus und seine Schule, wandelt Oekumenius von Tricca (um 600)[1], nur mit dem Unterschied, daß er auch auf Seite der „Starken" (wenigstens teilweise) Judenchristen annimmt: „Es gab aber auch andere Gläubige aus den Juden, die fest glaubend nicht die Speisen beobachteten."

Sehr dunkel drückt sich Ephräm der Syrer († 373)[2] aus, doch scheint auch er an die judenchristliche Scheu vor heidnischem Wesen zu denken: „Zu Rom aßen Gläubige mit Ungläubigen im Götzenhause zusammen; zwar nicht Opferfleisch und Opferwein, sondern reines Fleisch und reinen Wein ...."

Diesen schließt sich der Ambrosiaster[3] an: „Da diejenigen, welche die Römer ins Christentum aufgenommen hatten, Judenchristen waren — die das Gesetz (dem Glauben) beimischten, — wie ich zum Eingang des Briefes erinnerte, so schien es welchen nicht erlaubt, verbotenes Fleisch zu essen; einigen aber, die ohne das Gesetz Christo gefolgt waren, schien es erlaubt, gegen das Gesetz zu essen. Und darum waren Streitigkeiten unter ihnen... „Schwach"

περὶ τοῦτο, πᾶσαν ὡς ὑπὸ θεοῦ γενομένην ἡμέραν ὁι' ὁμοίας ἔχει τιμῆς· ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἐσθίων ὡσαύτως.

[1] MPG 118 588: Ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι ἀπὸ Ἰουδαίων πιστοί, οἳ ἑβραίως πεπιστευκότες οὐ παρετηροῦντο τὰ βρώματα.

[2] Commentarii 42: Verum haec, quae ad Romanos scripsit eadem sunt, quae ad Corinthios scripsit; quia et Romae manducabant fideles cum infidelibus in idolorum domu; haud tamen carnem immolatam, et vinum oblatum, sed carnem mundam, et vinum merum ab idololatriae consilio.

[3] MPL 17 166/7: Quoniam ex Iudaeis erant, qui Romanos ad nomen Christi assumpserant, admixta lege, sicut in primordio epistolae memoravi; ideo quibusdam videbatur prohibitam carnem edere non debere: aliquibus autem qui sine lege Christum sequebantur, videbatur contra legem licere edere. Et per hoc ipsum disceptationes erant inter eos . . . Infirmum esse dicit, qui propterea quod Iudaei prohibiti sunt, timet edere.

nennt er den, der, weil die Juden daran gehindert sind, (auch) zu essen fürchtet."

Weiter ist Hieronymus († 420) zu erwähnen, der in einer Streitschrift[1] das Fasten verteidigt und unsere Stelle, um seinen Gegnern die Handhabe für ihre Ansicht zu nehmen, auf einfache Judenchristen bezieht, die zwischen verschiedenen Fleischarten unterscheiden und Sabbate und Neumonde halten.

Von Exegeten des Mittelalters seien genannt Euthymius Zigabenus († nach 1118)[2] und Thomas von Aquino († 1274)[3], die beide die „Schwachen" für gesetzestreue Judenchristen halten. Ähnlich Anselm von Canterbury († 1109)[4], Petrus Abaelard († 1142)[5], Nikolaus von Gorran († 1295)[6], Nikolaus von Lyra O Min († 1340)[7] und Dionys der Karthäuser († 1471).[8]

[1] Adversus Iovinianum lib. II, 16 (MPL 23 324 A): Non inter ieiunia et saturitatem aequalia merita dispensat; sed contra eos loquitur qui in Christum credentes, adhuc iudaizabant: et eos qui ex gentibus crediderant, monet, ne scandalizent illos cibo suo, qui adhuc in fide infirmiores erant . . . Ac ne quis putaret hoc de ieiuniis dici, et non de superstitione Iudaica, statim edisserit: Alius credit manducare omnia.

[2] Commentaria I 157: Τινὲς μὲν τῶν πεπιστευκότων ἐξ Ἰουδαίων καὶ μετὰ τὴν πίστιν, οὔπω θαρροῦντες ἀποστῆναι τέλειον τοῦ νόμου, βρωμάτων τινῶν ἀπείχοντο. Ὥστε δὲ μὴ ἐν τῷ ἀπέχεσθαι χοιρείων κρεῶν καὶ τοιούτων ἄλλων γίνεσθαι αὐτοὺς καταφώρους, λάχανα ἤσθιον, ἵνα δοκῶσιν ἐγκράτειαν ἀσκεῖν, ἀλλὰ μὴ παρατηρεῖν βρωματικὴν μετάληψιν.

[3] Commentaria I 191: In primitiva Ecclesia aliqui ex Iudaeis conversi ad Christum, credebant legalia cum Evangelio esse servanda, ut patet Act. XV. Et hos Apostolus vocat infirmos in fide Christi, quasi nondum perfecte credentes quod fides Christi sufficiat ad salutem.

[4] Enarrationes 94: Ex circumcisione venientes observabant adhuc traditione legis ciborum differentiam.

[5] Expositio in epistolam Pauli ad Romanos (MPL 178 953): Quidam noviter conversi Iudaei et nondum de libertate Christianae fidei satis instructi putabant adhuc etiam carnales observantias legis retinendas esse. . . eo maxime fortassis, quod quidquid abstinentiae esse videtur virtui deputatur.

[6] Elucidatio 119: Erant enim quidam inter Romanos de Iudaeis conversi, qui discernebant cibos, sicut lex praecipiebat. Vgl. S. 22 Anm. 3.

[7] Glossa ordinaria et postilla VI 165: Qui autem infirmus est i. e. conversus de Iudaismo et non perfecte instructus de isto: et sic dubitat adhuc an hoc sibi liceat.

[8] Commentaria[2] 31[V]: Agnoscendum vero, quod in ecclesia Romanorum . . . erant quidam ex Iudaismo conversi, qui erant legis aemulatores,

Von den reformatorischen Schriftauslegern nimmt Martin Luther († 1546)[1] jüdische Gesetzlichkeit an und hält auch die „Tage" für jüdische Fest- und Fasttage. Ähnlich erklären Philipp Melanchthon († 1560)[2] und Johannes Calvin († 1564).[3] Auf katholischer Seite ver-

---

caeremonialia legis observanda putantes, propter quod inter cibos discernebant secundum legis praecepta.

[1] Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, herausgegeben von Johannes Ficker (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, 1. Bd., Leipzig 1908), 1. Teil: Die Glosse, 120 f (Glosse zu Kap. 14): Occasio huius doctrine est hec, quia in veteri lege multi cibi prohibiti sunt, et hoc in figura futurorum. Qui ergo ita erant rudes et infirmi in fide, ut non caperent, quod figura cessavit omniaque facta essent munda, vel propter consuetum ritum non possent illis vesci, tolerari deberent et non contemni; rursum illi, qui id scirent, non debere condemnari, quasi male facerent, quia vescerentur omnibus. Et de hac re maxima tunc fuit controversio . . . Similem occasionem prebuerunt idolis imolata iis, qui ex Gentibus crediderunt, ut patet 1 Cor. . . . 2. Teil: Die Scholien, 314 f: Quare ad novam legem non pertinet aliquos dies deputare pro ieiunio, alios vero non, ut lex Mosi fecit. Nec pertinet aliquos cibos excipere et discernere, ut carnes, ovas etc., sicut iterum lex Mosi Lev. 11, Deut. 14 facit. Nec pertinet aliquos dies festos et alios non festos deputare. Nec pertinet illas vel illas ecclesias edificare . . . Quia hec omnia sunt umbra et signa rerum et puerilia. Sed omnis dies est festus, omnis cibus est licitus, omnis locus est sacer, omne tempus est ieiunii, omnis habitus est licitus; omnia libera, tantum ut in iis modestia servetur et charitas ac reliqua, que docet Apostolus. Contra hanc libertatem assertam ab Apostolo multi predicaverunt pseudoapostoli, ut ad illa velut necessaria ad salutem populos inducerent, quibus Apostolus miro studio restitit.

[2] Annotationes 77 v: Erant enim quidam, qui legis ceremonias observabant. Porro qui putabant observandos, cum viderent non observantes, coeperunt in conscientiis haesitare, liceret ne quod ipsi facerent nec ne. Item incipiebant male sentire de Christianismo quasi esset quaedam libertas carnis contra legem Dei. Item nonnumquam trahebantur imitatione fortiorum imbecilles, negligebantque ceremonias et tamen eorum conscientia postea conturbabatur.

[3] Commentarii V, 1 205: Quod illo etiam saeculo potissimum contigisse verisimile est, siquidem mixtae erant ex Judaeis ac Gentibus Ecclesiae: quorum alii Mosaicae Legis observationis diu assueti, et a pueris innutriti non facile ab illis discedebant: alii, quum nihil tale didicissent, insuetum iugum refugiebant. — 207: Nuper de religione in ciborum delectu loquutus erat: nunc alterum exemplum addit de discrimine dierum: utrumque autem ex Iudaismo erat . . . Iudaei a pueritia enutriti in

treten diese Ansicht Philibert Hareschе (16. Jahrh.)[1]. Kardinal Cajetan (Thomas de Vio) († 1534)[2]. Erasmus von Rotterdam († 1536)[3]. Johannes Gagni (Gagnée) († 1549)[4], Claude Guilland († 1561) und Ambrosius Catharinus (Lanzelot Politi) OP († 1553)[5]. Eine Ausnahmestellung nimmt ein Jakob Lefèvre d'Estaples († 1536)[6], der die römische „Schwäche" auf Askese zurückführt. Zu ihm gesellt sich Jakob Sadolet († 1547)[7].

Die beiden Deutungen der römischen „Schwäche" auf Scheu vor Götzenopferfleisch und judenchristliche Gesetzlichkeit, in die sich hin und wieder ein schüchterner Hinweis auf eine Enthaltung mischt, die aus Furcht vor Versuchungen entstanden ist, werden auch in der späteren Exegese fast ausschließlich vertreten, und zwar die zweite vorherrschend. So treten für mosaische Gesetzlichkeit ein

---

doctrina Legis non poterant deponere dierum reverentiam, quam ab initio conceperant, et cui tota vita assueverant.

[1] Expositio tum dilucida, tum brevis epistolae divi Pauli ad Romanos. Paris 1536.

[2] Epistolae Pauli 36r: De Judaeis loquitur conversis ad Christum.

[3] Paraphrasis (ohne Seitenzahl): Fortassis Judaeus genere, qui ob diuturnam superioris instituti, vitaeque consuetudinem sit adhuc superstitiosior, nec adhuc sic in eo fides adoleverit, ut omnem pristinae legis observantiam excludat.

[4] Biblia sacra vulgatae editionis . . . XXV. Venedig 1756.

[5] Commentaria 125: Volebant semper manere in legis lacte et elementis.

[6] Commentariorum liber I (ohne Seitenzahl): Ut illi abstinent a vino, abstinent a carnibus timentes ne noceant aut peccatum sit illis uti; hi vero ab eisdem abstinent, non timentes nocumentum, non timentes esse peccatum, sed ut ipsi puriores sint et ad officia spiritualia promptiores, aut alias quaslibet sanctas et religiosas intentiones.

[7] In Pauli epistolam ad Romanos commentariorum libri tres. 3 Bde. Lyon 1536. (Parallelausgabe mit Druckfehler: episolam, 1 Bd., Venedig 1536) I 199 (Venedig 175v): Sed ego in hac potius sententia sum, quod non de abstinentiis et observationibus legis sit sermo, sed de his, quas sibi quisque ob cupiditatis et carnis motus comprimendos ad arbitrium suum statuit atque praescribit, cuiusmodi multae nunc sunt ab Ecclesia de jejuniis, discriminibusque temporum ac ciborum legibus latis observantiae indictae.

Cornelius Mussus O. Min. Conv. († 1574)[1], Benedikt Arias (Montanus) († 1598), Hieronymus Seripando O. Erem. S. Aug. († 1563)[2], Adam Contzen SJ († 1635)[3], Wilhelm Estius (Hessels van Est) († 1613), Franz Odinus (Oudin † 1752 ?)[4], Emanuel Sa (Saa) SJ († 1596)[5], Johannes Mariana SJ († 1624)[6], Stephan Menochius SJ († 1655)[7], Jakob Tirinus SJ († 1636)[8], Jakob Gordon SJ († 1641)[9], Christian Friedrich Schmid († ?)[9] und Augustin Calmet OSB († 1757).

Die großen Theologen Franz Toletus (Toledo) SJ († 1596)[7] und Cornelius a Lapide SJ († 1637) sowie Bernardin v. Pequigny O Cap († 1709)[8] führen beide Beweggründe an, und Siegmund Jakob Baumgarten († 1757)[9] fügt als möglich noch den der Askese hinzu. Anton Scaynus († 1589)[10] und Angelus Paciuchelli OP

[1] In Beati Pauli Ap. Epistolam ad Romanos absolutissima commentaria. Venedig 1588. 588: Gentiles cum audissent Hierosolymis, Concilio illo Apostolico decretum esse, ut delectus ciborum ille, quem tanta diligentia praeceperat Moses in lege, Christiana ista libertate, abrogaretur, magna laetitia fruebantur in domino, nihil ad mensam discernentes, sed omnia bona fide, quae illis apponebantur, comedentes . . . . horrerentque mosaicam illam servitutem, quae suillam carnem, plurimaque alia edulia prohibebat. Contra vero Judaei . . .

[2] In Divi Pauli epistolas ad Romanos et Galatas commentaria, ed. Felix A. Laurinus. Neapel 1601.

[3] Commentaria in epistolam S. Pauli Ap. ad Romanos. Köln 1629.

[4] Epistola B. Pauli ad Romanos explicata. Paris 1743.

[5] Biblia sacra vulgatae editionis . . . XXV. Venedig 1756.

[6] Annotationes in epistolam Pauli ad Romanos. Leipzig 1777.

[7] Commentarii et Annotationes in Epistolam B. Pauli Ap. ad Romanos. Venedig 1603 (Lyon 1603).

[8] Bernardini a Piconio triplex expositio beati Pauli ap. epistolae ad Romanos, emendata et aucta a Michaele Hetzenauer. Innsbruck 1891.

[9] Auslegung des Briefes Pauli an die Römer. Halle 1749. 729: „Teils in und aus der Meinung, durch Enthaltung alles Fleisches und strenge Lebensart eines beständigen so genannten Fastens Gott wohlgefälliger zu werden als andere Christen. 1 Mos 1, 29 . 30."

[10] Paraphrasis 56 v: Aliqui minus sibi fidentes, ne laberentur in peccata allecti a concupiscentia ciborum nonnullorum delicatiorum, idcirco a plurimis cibis abstinebant aut perpetuis diebus, aut certo praefinito tempore.

(† 1660)[1] begnügen sich — die Auffassung von Ps.-Primasius II und Photius wiederholend — mit dem Hinweis auf den Nutzen der Enthaltung für die Bändigung der fleischlichen Begierden.

Eine Sonderstellung nimmt Benedikt Justiniani SJ († 1622)[2] ein, der annimmt, Paulus spreche nur von Leuten, die sich so gewissenhaft von „profanem" Fleische enthalten, daß sie „bei zwingender Notwendigkeit nur Gemüse essen würden." — An Askese denken Johann Christoph Wolf († 1739)[3] und Johann Albrecht Bengel († 1752).[4]

Diesen Deutungen gesellt sich später die Ableitung aus nichtchristlichen asketischen Anschauungen zu. Der erste, der darauf hinwies, war wohl Hugo Grotius (de Groot) († 1645).[5]

---

[1] Angelus Paciuchellius Politanus, Expositio in epistolam Beati Pauli Ap. ad Romanos ex sanctis Patribus et Sacris Doctoribus collecta. Perugia 1656. 825: Collector: . . . ut qui infirmus est, scilicet ad libidinem pronus, carnibus abstineat et oleribus vescatur.

[2] Explanationes I 335: Quamobrem existimo Paulum apostolum in praesentia non tam affirmare id, quod revera fieret, quam quod fieri probabiliter posset, ut miram quandam religionem, et plusquam superstitiosam, hac veluti amplificatione declaret. Adeo enim quidam prophanis carnibus sibi abstinendum censebant, ut censere certe poterant, ut ad omnem penitus dubitationem tollendam, si forte necessitas urgeret, oleribus dumtaxat vescerentur.

[3] Curae Philologicae et Criticae 273: Nec quidquam aliud vult Paulus, quam hominem fide infirmiorem solis oleribus vesci, ut sic certus sit, se carnem ejusmodi non accipere, quam edere nefas putet . . . Ceterum Nazarenos olim in Ecclesia a carnibus abstinuisse relatum legimus.

[4] Gnomon 608: λάχανα: Cibum (prae carnibus V. 21) certissimae libertatis. Gen. IX 3.

[5] Annotationes in Novum Testamentum, ed. Christianus Ern. de Windheim. Erlangen/Leipzig 1756. II, 1 341: ὁ μὴ ἐσθίων: Pythagorae sectator aliquis . . . (zu V. 4): Nempe uti Domini legem habes nullam, quis tu es aut Judaee aut Pythagorista, qui id juris tibi vindicare audeas?

XVII.

Die zugrunde liegenden Anschauungen.

Die ältere Exegese geht also in ihrem Urteil über die römische „Schwäche" weit auseinander. Ihr ist ein großer Teil der späteren Erklärer nachgefolgt; aber auch neue Deutungen sind dazugekommen. So bietet das Feld der Meinungen ein mannigfaches Bild.

Die moderne Exegese besonders legt viel Wert darauf, festzustellen, ob sich in der Umwelt der römischen „Schwachen" Bestrebungen und Anschauungen finden, mit denen ihre Askese möglicherweise zusammenhängen könnte.

Es lassen sich im allgemeinen drei große Gruppen von Erklärungen unterscheiden.

1. Am nächsten liegt es, eine der korinthischen ähnliche „Schwäche" anzunehmen, also Scheu vor der Berührung mit dem Heidentum.

2. Viel vertreten wird auch die Deutung auf judenchristliche Gesetzlichkeit.

3. Endlich will man die Eigenart des „Schwachen" als Askese, und zwar einmal als sittliche Askese erklären; dann aber wird besonders von den Modernen die römische Enthaltung als prinzipielle Askese aufgefaßt, die im letzten Grunde auf eine bestimmte Weltanschauung zurückgeht.

Es ergeben sich also drei Hauptabschnitte.[1]

---

[1] Das sind nur die Haupttypen. Es gibt aber mannigfache Abarten der Erklärung. So nehmen die Verfechter des gesetzestreuen Judenchristentums auch noch Scheu vor Götzenopferfleisch an; die Vertreter der Askese sprechen von essenischem Einfluß oder wollen auch die Askese aus der Beobachtung des Ceremonialgesetzes ableiten. Alle einzelnen Abweichungen der Erklärung zu verzeichnen, ist unmöglich. —

A. Scheu vor dem Heidentum.

1. Enthaltung von εἰδωλόθυτα.[1]

Bei der Erklärung der römischen „Schwäche" auf korinthische Verhältnisse und den 1. Korintherbrief zurückzugreifen, liegt gewiß nahe. In Korinth gab es „Schwache", die Speiseenthaltung trieben. Von Korinth aus schrieb Paulus den Brief an die Römer. Wenn er nun darin wiederum über „Schwache" handelt, die sich gewisser Speisen enthielten, so liegt es nahe, dieselbe Bewegung wie in Korinth auch in Rom anzunehmen. Es wäre also auch in Rom Scheu vor den εἰδωλόθυτα, sei es von „schwachen" Heidenchristen, sei es von genauen Beobachtern des Gesetzes.

Dazu kommt auch eine gewisse wörtliche Übereinstimmung[2] von Versen der beiden Abschnitte, z. B.:

1 Kor 8, 9 βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γίνηται τοῖς ἀσθενέσιν.	Röm 14, 13 ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον.
8, 11 ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.	15 μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν.
8, 13 διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.	21 καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει.

Auch sonst sind viele Ähnlichkeiten der beiden Ausführungen festzustellen. In beiden Fällen ist für Paulus der

---

Fritzsche gesteht (III 156): „Argumenta, quae suae superstitioni praetenderint, nos ignorare ingenue fateamur". Andere sind ebenfalls vorsichtig und enthalten sich eines Urteils, wie z. B. Beck II 211: „Über die jüdische oder heidnische Form dieser Richtung sprechen die Kommentare weitläufig genug". Unentschieden bleiben auch Lemonnyer, Rückert, Volkmar.

[1] Diese Erklärung vertreten u. a. Beet, Bover, Ceulemans, Haldane, Michaelis, Neander, Nielsen, Philippi, Reithmayr, Al. Schaefer, Schlatter, Schrader. Tholuck, Vetter. — Auf Scheu vor heidnischem Wesen erweitern diese Deutung Cornely, Riggenbach.

[2] Bruno Bauer, Steck, Völter nehmen deswegen eine literarische Abhängigkeit des Kompilators des Röm von 1 Kor an (s. S. 87 Anm. 1).

Gegenstand des Streites (wenn man von 1 Kor 10 absieht,) eigentlich Nebensache. Ihm kommt es nur auf die brüderliche Eintracht und Liebe, auf die gegenseitige Duldung, auf das Meiden des Ärgernisses und auf den guten Eindruck bei den Außenstehenden an. Sein Grundsatz ist beidemale, es sei nicht die Hauptsache, ob die „Schwachen" recht haben oder nicht, sondern ob sie von der Berechtigung ihrer Enthaltung überzeugt sind und ob sie es um des Herrn willen tun. Darum soll man sie in Ruhe lassen, denn was sie für Sünde halten, wäre auch Sünde, wenn sie es täten. Darum lautet sein Grundsatz: Lieber sich selbst enthalten, als ihnen Anlaß zur Sünde geben.

Diese Übereinstimmung erstreckt sich aber eigentlich mehr auf die Grundsätze, nach denen Paulus in beiden Fällen den Streit entscheidet, weniger auf den Gegenstand des Streites selbst, gar nicht auf die Beweggründe, die die „Schwachen" zur Enthaltung getrieben haben.

In Korinth gab es Heidenchristen, die durch eine abergläubische Scheu vor den Götzen und der Macht der Dämonen sich lieber alles Fleisches enthielten, als Gefahr zu laufen, in die Macht der Dämonen zu fallen. Es gab sicher dort aber auch Judenchristen, die, treu am Gesetze festhaltend, gewissenhaft Opferfleisch gemieden haben.

Es handelt sich nicht darum, ob es solche auch in Rom gegeben hat — gesetzestreue Judenchristen waren wahrscheinlich auch dort zu finden und die πιστεύοντες φαγεῖν πάντα bildeten nicht die ganze Gemeinde —, sondern ob Paulus solche meint, wenn er von den ἀσθενοῦντες τῇ πίστει spricht.

In Rom und Korinth gab es „Allesesser"; in Rom beriefen sie sich auf die πίστις, in Korinth auf die γνῶσις, die ihnen das Recht dazu gäbe. Ihnen gegenüber stehen in beiden Gemeinden die „Schwachen". Daß Paulus sie in Korinth nur ἀσθενεῖς nennt, in Rom aber ἀσθενοῦντες τῇ πίστει, hat kaum etwas zu sagen. Vielleicht ist der Begriff in Rom noch in der Entwicklung, während sich in Korinth schon eine feste Bezeichnung (terminus technicus) gebildet hatte.

Wenn wir aber die Parallelen weiter ziehen wollten, kämen wir zur Notwendigkeit, als die „Schwachen" auch in Rom Heidenchristen anzunehmen. Für Judenchristen, die Paulus „schwach" nennen würde, haben wir in Korinth kein Analogon. Wenn aber die römischen „Schwachen" durch korinthisch ängstliche Scheu vor Götzenopferfleisch zu ihrer Enthaltung getrieben worden wären, warum schweigt Paulus von allem, was sie näher charakterisieren könnte? Warum redet er weder vom εἰδωλόθυτον noch von der Dämonenfurcht? Warum bringt er auf einmal einen ganz anderen Beweggrund für die römische „Schwäche" mit dem κοινὸν δι' ἑαυτοῦ, das doch gar nicht besonders paßt auf Speisen, die nicht von Natur, sondern durch ihre Weihe an den Götzen „unrein" werden?[1] Warum setzt er sich endlich selbst ins Unrecht, wenn er betont, daß es nichts Unreines mehr gebe, nachdem er den Korinthern gegenüber ausgeführt, daß der Tisch der Dämonen und der Wein der Dämonen beileibe nichts Indifferentes sei? Warum zeichnet er die römischen „Schwachen" in ihrem Charakter grundverschieden von den korinthischen? Hier Leute, die von abergläubischer Angst und Furcht erfaßt, sorgfältig alle Berührung mit den Götzen meiden, dabei aber schwach sind und durch das Beispiel leicht verführt werden können, im übrigen aber in der Gemeinde keine Rolle spielen; dort Leute, die sich für ihre Überzeugung einsetzen, disputieren und richten und lieber die Absonderung von der Gemeinde ertragen, als von ihrem Standpunkt abzugehen! Warum endlich fehlt den römischen „Allesessern" gegenüber das Zurückweisen in die gehörigen Schranken, das die Korinther zu fühlen bekamen?[2]

[1] Vgl. Godet II 503.

[2] Der Hinweis auf dies Schweigen des Apostels ist doch berechtigter, als z. B. Lake (382) zugeben will: „There is non trace, that the question of food was connected with the belief in demons, and the consequent danger of things offered to idols . . . It does not, however, follow that this element was absent. The argumentum a silentio from St. Paul would be here peculiarly dangerous."

Alle diese Fragen bleiben unbeantwortet, wenn wir die römischen „Schwachen" den korinthischen gleichsetzen.[1]

Judenchristen könnte man sich eher als so rechthaberische, streitende „Schwache" vorstellen. Aber auch hier bestehen z. T. dieselben Schwierigkeiten. Von der Enthaltung von Götzenopferfleisch bis zu der von jeder Fleischnahrung ist ein weiter Schritt. Daß in jüdischen Gemeinden der damaligen Zeit Fleischenthaltung getrieben wurde, ist uns nicht überliefert. Auch nach ihrer Bekehrung wäre es früheren Juden nicht schwer gewesen, geschächtetes Fleisch zu bekommen.[2]

2. Scheu vor heidnischem Wesen.

Manche Exegeten[3] erweiterten diese Scheu vor Götzenopferfleisch zu einer Furcht vor Berührung mit heidnischem Wesen überhaupt. Daß diese besonders bei Juden bestand, ist klar.

---

[1] Übrigens wurde in altrömischer Zeit das Opferfleisch seltener verkauft. „Nach der Darbringung der exta (extis redditis) ist der Rest des Tieres (die viscera) profan und wird verzehrt beim privaten Opfer von dem Darbringenden und den etwa von ihm Geladenen, bei den sacerdotalen Staatsopfern von den betreffenden Priestern ... Verkauf des Opferfleisches zugunsten der Tempelkasse und Preisgebung desselben an Unbeteiligte, also zur Volksbewirtung, begegnet nur in außerhalb des altrömischen Religionskreises stehenden Gottesdiensten, sowohl in diesen wie vereinzelt auch im heimischen Kulte findet sich die Bestimmung, daß vom Opfertier nichts übrig bleiben darf, sondern etwaige Reste zu verbrennen sind" (Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] [Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, hrsg. v. Iwan von Müller, V, 4]. München 1912. 419/20).

[2] Es ist übertrieben, das Gemüseessen zu nennen „the only certain method of avoiding the above risk of pollution from idols" (Vaughan 238).

[3] Z. B. Cornely, Riggenbach. Vgl. auch S. 128 Anm. 1. — Cornely (692): „Alii ob contaminationis metum ab omni carnium vinique usu sese abstinerent certosque dies sollicitius observarent ..." Riggenbach, Starken und Schwachen 669: „Dieser Unterschied (nämlich, daß in 1 Kor das Götzenopferfleisch genannt ist, Röm nicht) wäre nicht verständlich, wenn es sich auch in Röm 14 um die Frage handelt, ob es erlaubt sei, Götzenopferfleisch als solches zu essen. Dagegen hindert nichts die Annahme, daß sich die Schwachen von Röm 14 des Fleisch- und Weingenusses enthalten haben, weil sie fürchteten, ohne ihr Wissen Götzenopferfleisch und Libationswein zu genießen." Eben dasselbe taten aber auch die korinthischen Schwachen, so daß R's Beweisführung gegenstandslos wird.

Daniel und seine Gefährten baten, weil sie sich mit des Königs Speisen und Wein nicht verunreinigen wollten, ihnen nur Gemüse und Wasser zu geben (Dn 1, 8.12). Andere Beispiele bieten Tob 1, 11; 1 Makk 1, 65; 2 Makk 5, 27. Nach Fl. Josephus[1] nährten sich einige in Rom gefangene Priester (aus Scheu vor dem Heidentum) nur von Datteln und Nüssen.

Bei diesen Beispielen ist aber wohl zu bemerken, daß die Enthaltung stattfand nur in Fällen, wo der Betreffende darauf angewiesen war, aus den Händen der Heiden Speise in Empfang zu nehmen.[2] In Rom gab es andere Wege, die nötigen Nahrungsmittel sich zu beschaffen.

Die Gefahr der Berührung mit dem Götzendienst und heidnischem Wesen beschränkt sich auch nicht nur auf Fleisch und Wein.[3] Der Genuß von Brot und Öl der Heiden ist ebenso verboten.[4]

[1] Vita 3, 14.

[2] Deshalb darf man die einzelnen Beispiele nicht verallgemeinern und schließen: „Wer recht gesetzesstreng sein wollte, aß auf heidnischem Boden nur Pflanzliches, weil man vom Fleisch und Wein immer fürchten mußte, sie seien irgendwie zum Götzendienst gebraucht worden“ (Schlatter 160).

[3] „Folgende Dinge der Nichtjuden sind verboten, jedoch erstreckt sich das Verbot nicht auf die Nutznießung: Milch, die ein Nichtjude gemolken hat, ohne von einem Jisraeliten beobachtet worden zu sein, Brot und Oel; Rabbi und sein Gerichtskollegium haben das Oel erlaubt. Ferner Gekochtes und Eingelegtes, worin man Wein oder Essig hineinzutun pflegt, zerhackte Terith, Fischlake, in der keine Fische, keine herumschwimmende Kilbith vorhanden sind, Hileq, Schnitte Asant und gewürztes Salz. Diese alle Dinge sind verboten, jedoch erstreckt sich das Verbot nicht auf die Nutznießung“ (Aboda zara II, 6 fol. 35 b ed. Goldschmidt VII 915/16). Vgl. Arthur Penrhyn Stanley 124: „The more scrupulous Jewish converts would shrink from any contact with the pollution of heathen worship. It was one of the main points of dispute between the rigid Karaites and laxer interpreters, and extended not only to sacrifical victims, but to sacrificial wine, garments worn by the heathen priests, wood from idolatrous gardens or groves.“ Er weist auf Trypho (in Justins Dialog mit ihm, z. B. VI, 34 ff, vgl. S. 74 Anm. 1) hin, der gerade die Unbefangenheit der Christen in diesem Punkte beanstandet.

[4] Vgl. Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, hrsg. von Frz. Delitzsch und Georg Schnedermann[2]. Leipzig 1897. 59 72 („Die Schulen Hillels und Schammais verboten Öl und Wein der Heiden“).

Aus dem Röm erfahren wir nichts von einer anderen Enthaltung, die mit der Fleischabstinenz verbunden gewesen wäre.

Man hat auf Grund der oben angeführten Beispiele eine übergesetzliche Askese konstruiert. „Nur als Übertreibung jüdisch-ceremonialer Vorschriften wird diese Askese wirklich begreiflich."[1] Sie wäre erwachsen „auf dem Boden des durch allgemeine asketische Zeitströmungen beeinflußten oder religiöse Forderungen überspannenden Judentums".[2] Man nimmt an, daß „römische Christen, um sich vor Verunreinigung durch heidnische Speisen zu bewahren ..., auf Fleisch und Weingenuß verzichteten und sich nur von Vegetabilien nährten, und daß sie mit solcher Lebensführung einen höheren Grad religiöser Reinheit erlangt zu haben wähnten".[3] Gegen diese Deutung sprechen aber ebenso die vorstehend besprochenen Schwierigkeiten.

---

[1] Feine, Römerbrief 57.

[2] Ebd. 52.

[3] Ebd. 52. F. betrachtet als verwandte Erscheinung die Hebr 13 9 erwähnte. Darüber sowie über die Askese der gnostischen Irrlehrer, gegen die Paulus kämpfen muß, siehe S. 134 f. Eine ziemlich verwickelte, deshalb aber nicht logische Erklärung gibt Philippi 556/7: Die „Schwachen" seien „eine verhältnismäßig freie Partei von Judenchristen ..., welche darin zwar den paulinischen Standpunkt teilten, daß sie sich nicht des Zusammenlebens mit den Heiden und Heidenchristen überhaupt meinten enthalten zu müssen, aber dennoch in ihrer relativ doch auch noch gebundenen judenchristlichen Richtung Bedenken trugen, wenigstens in diesem ihrem Zusammenleben mit den ἔθνη gerade Fleisch und Wein zu genießen. Der Grund zu diesem Bedenken ... die Besorgnis, sich durch den nicht leicht zu vermeidenden Genuß des auf den heidnischen Fleischmärkten käuflichen Opferfleisches und des Libationsweines zu verunreinigen und in entheiligende Gemeinschaft mit den Götzen zu treten." John Parry, der die Enthaltung auf „an ascetic vegetarianism" zurückführt, meint, „that these influences may have been at least reinforced by the difficulty in which Christians found themselves of avoiding εἰδωλόθυτα" (174). „Es gab in Rom ... solche, welche in noch größerer Skrupulosität, aus Furcht möglicher Verunreinigung, sich alles Fleisch und allen Wein versagten ... Diese so weit getriebene Skrupulosität ging dann freilich in Askese über, aber das Motiv war doch ein anderes, als bei eigentlichen Asketen" (Tholuck 656).

B. Beobachtung des mosaischen Gesetzes.

Nach vielen Erklärern geht die römische „Schwäche" hervor aus dem Bestreben gewissenhafter Judenchristen, das mosaische Gesetz möglichst genau zu halten.[1]

Die treue Anhänglichkeit an die Vorschriften des Moses und seiner Interpreten, die sie sich auch im Christentum bewahren, könnte wohl als ἀσθένεια bezeichnet werden. Die alttestamentlichen Speisegebote waren mit der Entbindung des Christen vom Gesetz (Röm 7, 1—6) von Gott selbst aufgehoben worden; ihre „Schwäche" bestand eben darin, daß sie sich noch gebunden fühlten.[2] Sie sind in ihrer christlichen Überzeugung noch nicht so weit, einzusehen, daß Christus den Tempel ganz aufgehoben und das alte Gesetz nicht nur für Gläubige aus dem Heidentume, sondern auch aus dem auserwählten Volke für nichtig erklärt hat. Ängstlich hüten sie sich, „Unreines" zu genießen, da es doch Gott selbst im Alten Bunde verboten habe. Dabei aber fühlen sie sich so im Recht, daß sie selbstbewußt und hochmütig den übrigen Gemeindemitgliedern gegenüber auftreten und ihnen ihre Herkunft aus dem Heidentum, das gar keine Speisegesetze kenne, als Mangel vorwerfen (ein Charakterzeug, der gut auf Juden paßt — das „Richten"). Ja, sie geben sogar ihrem Zweifel Ausdruck, ob die anderen vor Gott bestehen werden.

---

[1] Diese Deutung wird u. a. vertreten von Agus, Beelen, Denney, Fritzsche, Hodge, Klee, Klofutar, Köllner, Lange-Fay, Ad. Maier, Maunoury, Moule, Niglutsch, Oltramare, Péronne, Reiche, Rosenmüller, Stenersen, Stengel, Wordsworth; unter besonderer Hinzufügung der judenchristlichen Scheu vor Götzenopferfleisch und heidnischem Wesen als anderen Beweggrundes von Bisping, Lake, Laperrine d'Hautpoul, Rickaby, Sickenberger, von Steenkiste, Vaughan, de Wette u. a. Lagrange meint freilich (336): „Aujourd'hui personne ne soutient plus que les faibles étaient des judaïsants."

[2] „In primitiva ecclesia aliqui ex Iudaeis conversi ad Christum credebant legalia cum evangelio esse servanda .. Et hos Ap. vocat infirmos in fide Christi, quasi nondum perfecte credentes quod fides Christi sufficiat ad salutem: perfectos autem vel firmos in fide vocat eos qui fidem Christi sine legalibus credebant esse servandam" (Thom. I 191). „Insbesondere waren sie noch nicht voll und ganz von der Größe des Alles umfassenden Werkes des Erlösers durchdrungen" (Al. Schaefer 390).

weil sie nichts von Beobachtung der Speisen wissen wollen. Sie selbst sind aber in noch größerer Gefahr inbezug auf ihr Seelenheil, weil sie die Liebe so schwer verletzen. Freilich sind sie von ihrem Standpunkt aus im Recht, und Paulus würde es nicht für gut und heilsam halten, wenn man sie zum Genuß ihnen „unreiner" Speisen irgendwie nötigen wollte. Übrigens scheint es, daß eine solche Nötigung doch erfolglos wäre, da die „Schwachen" ihren Standpunkt mit Hartnäckigkeit festhalten.

So wären also nach dieser Ansicht die römischen „Schwachen" Judenchristen, die aus Treue gegen das Gesetz mit peinlicher Sorgfalt seine Bestimmungen noch im Christentum genau erfüllen und dabei bis zur völligen Fleischenthaltung kommen.[1]

Aber es erheben sich schwere, unüberwindliche Bedenken gegen diese Deutung.[2]

Wir wollen absehen von der Tatsache, daß ein Jude die von ihm aus Gesetzestreue gemiedene Speise zwar als κοινόν, aber nicht als κοινὸν δι' ἑαυτοῦ betrachten konnte. Wie S. 106 bemerkt, wäre es vielleicht nicht unbedingt nötig, diesen Ausdruck als „von Natur unrein" zu übersetzen.

Der wichtigste Einwand, der dagegen gemacht werden muß, ist aber in V. 2 angegeben, wo den „Schwachen" Enthaltung von allem Fleische zugeschrieben wird. Das war im mosaischen Gesetze nicht enthalten. So weit gingen auch nicht die Vorschriften der Pharisäer. Konnte die gesetzestreue Haltung der römischen „Schwachen" in ihren Konsequenzen bis zur völligen Fleischabstinenz führen?

---

[1] Vielfach fügen die Verfechter dieser Ansicht noch ausdrücklich als besonderen Beweggrund die Scheu vor Götzenopferfleisch oder heidnischem Wesen hinzu. „Eher läßt sich diese Ausdehnung der mosaischen Reinigkeit durch die Scheu vor heidnischer Unreinigkeit, namentlich vor Opferfleisch und Opferwein erklären" (de Wette 178).

[2] Nach Zahn (570) „ergibt sich mit Sicherheit, daß es nicht die Rücksicht auf die mosaischen Speiseverbote war, was diese Leute zu ihrer Enthaltung bewog; denn das mosaische Gesetz verbietet weder den Israeliten überhaupt noch auch den Priestern den Genuß von Fleisch und Wein".

Die strengen Beobachter des Gesetzes hatten verschiedene Gründe, Fleischspeisen zu meiden. Sie mußten sich einmal von „unreinem" Fleische enthalten[1], aber auch von allem Fleische, das irgendwie damit in Berührung gekommen war. Wer konnte das aber im heidnischen Rom nachprüfen? Dann war ihnen der Genuß vom Blut verboten — geschächtetes Fleisch bekam man aber höchstens beim jüdischen Fleischer. Auch werden sie, wenn sie so streng das Gesetz beobachteten, nicht minder genau sich vor der Befleckung mit Götzenopferfleisch oder überhaupt solchem, das in heidnischen Händen war, ferngehalten haben. Ein neuer Ansporn war für sie das Aposteldekret.[2]

So kann man sich wohl vorstellen, daß gewissenhafte Judenchristen oft genug in ihrem Gewissen verhindert wurden, ihnen angebotenes oder vorgesetztes Fleisch anzunehmen. Daß aber z. B. die Scheu vor Blutgenuß den frommen Juden oder Judenchristen zum völligen Vegetarier hätte machen können, ist wohl möglich, wir haben dafür aber keine Beispiele.[3] Alle diese Gründe sind auch zusammenwirkend doch zur Erklärung der völligen, prinzipiellen Enthaltung von jedem Fleische ungenügend.

---

[1] „In singulis enim generibus animalium, puta terrestribus, volatilibus et aquaticis, quaedam genera erant concessa, et quaedam prohibita, sed in herbis et arboribus nihil erat prohibitum, ut patet Levit. XI" (Thom. I 192).

[2] So z. B. Bisping 345: „Da sie mitten unter Heiden lebten, mochten manche sich von allem Fleisch und von allem Weine enthalten aus Furcht, daß unter dem auf dem Markte gekauften Fleisch Götzenopferfleisch oder der Wein mit Wein von Götzenopfern vermischt sei"; Cornely 693: „Addi tamen licet, severiorem vel potius scrupulosiorem interpretationem decreti apostolici, quo Ethnicochristiani ab idolothytis et sanguine et suffocato sese abstinere iubebantur (Act 15, 29), aliquid contulisse ... Quoniam enim vix fieri posse videtur, ut sanguis a carnibus plane separetur, admodum mirum non est, quod timidiores completam carnium vinique abstinentiam sibi imposuerint." So greifen auch z. B. Rickaby, Laperrine d'Hautpoul auf das Aposteldekret zurück.

[3] Zuviel behauptet Laperrine d'Hautpoul 200 f: „Certains Judaïsants insistaient toujours sur cette observance qui équivalait dans une ville aussi païenne à ne permettre aux scrupuleux que l'usage des légumes." Es gab um 50 n. Chr. bereits mindestens 30—40000 Juden in Rom (s. Zahn 8).

Das haben auch, wie wir sahen, die alten Erklärer herausgefühlt, die deshalb zu dem Ausweg ihre Zuflucht nahmen, zu erklären, daß diese Judenchristen, um nicht als Befolger des Gesetzes zu erscheinen, Askese vorgeschützt und sich aller Fleischnahrung enthalten hätten.[1] Diese Erklärung leidet an zwei Fehlern. Erstens wäre hier die Befolgung des Gesetzes etwas, das man in den ersten christlichen Gemeinden nicht hätte bekennen dürfen, zweitens aber zeigt doch Paulus im Texte deutlich, daß er und damit die Gemeinde ihr Motiv kennen, nämlich die Unreinheit des Fleisches.

Diese kann aber wohl kaum aus dem Gesetze gefolgert werden. Mochten auch viele Tiere als unrein in Gottes Auftrag von Moses verboten worden sein, die Reinheit der anderen. erlaubten Tiere wurde dadurch doch nur unterstrichen. Damals loderten noch Tag für Tag im Tempel zu Jerusalem die Opferfeuer gegen Himmel, täglich floß das Blut der Opfertiere und erinnerte jeden Juden daran, daß Gott selbst Tieropfer verlangt und dadurch das Tier zur Stellvertretung des Menschen geheiligt hatte. Und hatte nicht Christus selbst das Osterlamm, das gewiß kein frommer Jude zu essen vergaß, geheiligt und es selbst zu seinem Symbol gemacht? Wie konnte also ein Judenchrist dazu kommen, aus gesetzlicher Treue vollständige Fleischenthaltung zu üben? Auch in der Diaspora, wo die gesetzlichen Vorschriften manchmal übertrieben wurden, war das nicht möglich.[2]

---

[1] Auch von Neueren wird das vertreten: „Un bon nombre continuaient d'observer la distinction des viandes, n'osant s'affranchir entièrement de la loi de Moïse. D'un autre côté plusieurs craignaient de passer pour tenir encore au judaïsme, s'ils s'abstenaient de la viande de porc, et prenaient le parti de ne manger d'aucune espèce de viande, afin de paraître plutôt jeûner qu'observer la loi de Moïse" (Maunoury 321).

[2] „Auch sonst erfahren wir, daß die Juden in der Diaspora die Beobachtung der zeremonial-gesetzlichen Vorschriften übertrieben. Man enthielt sich aller Speise, welche von Heiden zubereitet worden war, selbst des Brotes" (Gustav Hönnicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert. Berlin 1908. 167).

Ebensowenig annehmbar ist die Meinung, die Judenchristen hätten ihre gesetzliche Enthaltung asketisch vertieft und wären dadurch zur völligen Fleischabstinenz gelangt. Der Gedanke, daß man im Christentum nicht nachlässiger, sondern eifriger werden muß, mag manchen Judenchristen zur Überzeugung gebracht haben, daß die mosaischen Gebote jetzt erst recht zu halten seien,[1] nicht nur weil Moses sie im Auftrage Gottes gegeben habe, sondern auch, weil sie das sittliche Streben unterstützen sollen. Die jüdische Theologie gab sich damals auch alle Mühe, die mosaischen Gesetze innerlich zu begründen, und daß die Judenchristen, um sich zu rechtfertigen, neben Jesu Aussprüchen[2] auch diese Gründe sich aneigneten, ist zu erwarten. Wieweit dies in judenchristlichen Kreisen ging, zeigt später der Barnabasbrief (z. B. Kap. 10).

Daß man so aus den mosaischen Vorschriften asketische Lebensregeln machte, ist wohl möglich. Aber wie sollte das gesetzestreue Judentum dazu kommen, darüber hinaus viel mehr zu verlangen, als was Moses vorgeschrieben hatte? Neue Vorschriften — und in unserem Falle wären sie gänzlich neu gewesen — lagen nicht in der Linie, die eine asketische Vertiefung des mosaischen Gesetzes einhielt.[3]

---

[1] „Der größte Teil der Gemeinde zu Jerusalem . . . stand auf diesem Standpunkt, daß die Judenchristen in dem Sinne sich an das Gesetz hielten, daß sie meinten, sie wären deshalb doch noch etwas Besseres als die Heidenchristen, und diese sozusagen nur Christen zweiten Ranges" (Georg Schnedermann, „Ohne des Gesetzes Werk". Leipzig 1907. 239).

[2] z. B Mt 5, 17. — „Ihr Gesetz war ja Ausdruck des göttlichen Willens, und zwar nicht bloß das eigentliche Moralgesetz, sondern auch das Caeremonialgesetz" (Sickenberger 252).

[3] Deswegen kann man auch Hönnicke nicht beipflichten, wenn er sagt (Judenchristentum 167): „So vermieden wohl auch verschiedene Christen in Rom den Fleischgenuß. Das Fleisch war ihnen nicht koscher. Man meinte: in der Enthaltung von Fleischgenuß liege eine größere sittliche Vollkommenheit, und man aß darum nur Gemüse." — Auch andere fügen noch asketische Beweggründe hinzu, z. B. Baumgarten 727: die Judenchristen hätten sich enthalten „teils in und aus der Meinung, durch gänzliche Enthaltung alles Fleisches und strenge Lebensart eines

Sonderbestrebungen aber, die doch so weit kommen konnten, hatten mit dem gesetzestreuen Judentum nichts mehr zu tun. Ihnen sind die nächsten Abschnitte gewidmet.

Weiter aber hätte Paulus gegen Judenchristen, wie wir sie nach der abgelehnten Meinung auf Grund des Römerbriefes uns vorzustellen hätten, unmöglich so verfahren können, wie er es wirklich tut.

Er findet übertrieben gesetzesstrenge Judenchristen, die nicht nur jeden Fleischgenuß meiden, sondern auch die jüdischen Fest- und Feiertage halten (V. 6 kann dann nur diese Bedeutung haben). Aber nicht genug damit, daß sie für sich daraus eine Pflicht machen, sie wollen diese auch auf die übrige Gemeinde ausdehnen, ganz gleich, ob es Juden- oder Heidenchristen sind. Sie lassen durchblicken, daß nach ihrer Meinung davon die endliche Bewährung abhängt. Sie lassen sich lieber von der Gemeinde isolieren, als von ihrem Standpunkt abzugehen.

Wie verfährt Paulus ihnen gegenüber? Er verbietet ihnen das Richten — im übrigen empfiehlt er der Gemeinde Wiederaufnahme, größte Rücksichtnahme und Schonung, Vermeidung jedes Disputes über den Gegenstand des Streites, ja, wenn es gut scheint, Enthaltung von Fleischspeisen um ihretwillen.

Kann man sich vorstellen, daß ein solch mildes, verstehendes, duldsames Vorgehen[1] Judaisten gegenüber — denn solche wären entschieden die streitenden Judenchristen in Rom gewesen, wenn sie auch nicht die Beschneidung verlangt haben — auf Pauli Seite möglich war?

---

beständigen sogenannten Fastens Gott wohlgefälliger zu werden als andere Christen. 1 Mos 1, 29 . 30". — Die Unterscheidung von Lange-Fay „zwischen dogmatischer und ethischer Gesetzlichkeit hinsichtlich der Speise- und Reinigungsgesetze" (269) sucht die Begründung der Enthaltung schon ausschließlich im Gebiet der Askese.

[1] Wenn Krehl dieses (471) damit begründet, „daß der Apostel die Größe des dadurch entstandenen Zwiespaltes in Rom nicht gekannt oder dessen Hebung auf seine persönliche Anwesenheit verschoben habe", so ist das nur ein Verlegenheitsausweg.

Paulus war und blieb freilich selbst Jude und nannte sich mit Stolz so (2 Kor 11, 22), sein höchstes apostolisches Ideal war, „allen alles zu werden" (1 Kor 9, 21; vgl. 10, 32.33; Röm 14, 13), er wollte von Christus sogar getrennt sein, um nur „seine Brüder im Fleische" zu retten (Röm 9, 13); ja, um die Juden von Jerusalem zu beschwichtigen, hatte er dort nicht nur das Gesetz beobachtet, sondern sogar darüber hinaus ein Nasiräatsgelübde erfüllt (vgl. Apg. 21, 20 ff; 18, 18). Denn er nahm gerne so viel Rücksicht wie möglich auf seine gläubig gewordenen Brüder aus der Beschneidung.[1] So ist er auch nicht unduldsam gegen die Judenchristen, die in treuer Anhänglichkeit an das Gesetz dessen Vorschriften auch im Christentum noch weiter beobachten.[2]

Wollte Paulus die weitere freiwillige Befolgung der Speisegesetze durch geborene Juden verurteilen und verbieten, so hätte er sich ja in Gegensatz zu den Altaposteln und der Praxis der Urgemeinden stellen müssen.

Seine Stellung ändert sich aber in dem Augenblick, wo er merkt, daß diese Judenchristen die Geltung des Gesetzes auch im Evangelium behaupten[3] und dessen Befolgung auch von den Heidenchristen fordern, also das mosaische Gesetz von neuem aufrichten wollen. In

[1] Vgl. dazu Six, Aposteldekret 69 ff.

[2] Paulus ist also nicht im scharfen Gegensatz zum Judenchristentum an sich; umgekehrt ist Gal 5, 3 auch nicht so zu verstehen, „daß jeder, der einmal beschnitten wird, auch verpflichtet sei, das ganze Gesetz zu erfüllen" (Bernhard Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testamentes [7]. Stuttgart und Berlin 1903. 344). — Auch später hat man (z. B. Justin) nicht etwa alle Judenchristen für Häretiker gehalten (vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 21).

[3] „Wäre sie (d. h. die Lehre der Schwachen) auf die Geltung des Gesetzes innerhalb des Evangeliums begründet, so konnte er sie nicht als schwache und ihre Meinung als eine achtungswerte und Schonung heischende, wenn auch irrige Gewissenhaftigkeit zeichnen" (Weizsäcker, Apost. Zeitalter 418). — „Dicitur enim Gal IV: Dies observatis etc. Et loquitur ibi ad litteram de his qui dixerunt dies observandos secundum caeremonias legis. Sed dicendum quod Ap. hic loquitur secundum tempus illud in quo Judaeis ad fidem conversis licitum erat legalia observare, ut dictum est" (Thom. I 194).

diesem Augenblick wird er unduldsam. Es geht um Leben und Tod seines Evangeliums.

Es gibt mehrere Stellen in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, die das klar zeigen. Die Apostelgeschichte erzählt uns, daß eine Menge Priester gläubig wurde (6, 7); diese stellten dann wohl die Forderung der Beschneidung auf (15, 1); daraus entstand der Streit in Antiochia und das sogen. „Apostelkonzil" (Kap 15).

Bei der galatischen Irrlehre handelt es sich um ein „anderes Evangelium" (1, 6); die Galater sollen, als Heidenchristen, nachdem sie gesetzlos angefangen (3, 3), nachträglich das Gesetz als verpflichtend annehmen, sich beschneiden lassen (6, 13).

Auch die Kolosser sind als Heidenchristen gesetzesfrei gewesen (2, 13), jetzt aber will man sie zurückführen zum Gesetze (2, 16), und zwar unter besonderer Mißachtung Christi (2, 19).

Es ist bekannt, in welcher scharfen Art Paulus gegen diese Judaisten auftritt.[1]

Wenn nun auch die römischen Judaisten sich von ihnen unterscheiden würden, da von einer Beschneidungsforderung von ihrer Seite nichts verlautet, so wäre trotzdem Pauli Milde und sogar Begünstigung ihrer Enthaltung unverständlich. Es wären tatsächlich „judaïsants militants"[1], denn sie verlangen von den anderen nicht nur Duldung, sondern hegen Zweifel an ihrem Gnadenstand, weil sie überzeugt sind, daß zur Haltung der jüdischen Speisegebote alle ohne Ausnahme verpflichtet sind; ebenso gewissenhaft beobachten sie die Sabbat- und Festtagsgebote. Wenn sie dabei betonen sollen, daß sie es „für den Herrn" tun, so wäre das für Judaisten sehr merkwürdig. Deswegen muß man Lagrange zustimmen, wenn er sagt: „Mais une pratique appuyée de parti pris sur la Loi n'eût étée tolérée par Paul".[2]

[1] Vgl. Phil 3, 2; Hebr 13, 9.

[2] Lagrange 337. — Sie denken wohl nicht gerade daran „de sauvegarder la justice de la Loi au détriment de la foi".

Man stelle sich doch die Folgen vor, wenn Paulus tatsächlich der römischen Gemeinde nahegelegt hätte, diesen „Schwachen" gegenüber die größte Rücksicht zu üben, sogar sich deshalb selbst im Essen und Trinken einzuschränken, um ihnen kein Ärgernis zu geben. Wenn das jüdische Speisegesetz auf diese Weise durch Paulus wieder in sein Recht eingesetzt worden wäre, so wäre sein Kampf mit dem Judentum entschieden gewesen. Die Niederlage war dann aber auf seiner Seite. Das Judentum hätte über seinen erbittertsten Gegner den Sieg davongetragen. Unnötig ist es, zu bemerken, daß das auch gegen die Lehre des Apostels ausgenutzt worden wäre.

Wenn Paulus gegen diese „Schwachen" in Rom so milde und rücksichtsvoll verfährt, so ist das nur verständlich, falls sie nicht eine große Partei hinter sich haben.[1] Es ist eben eine gut gemeinte, allerdings falsche Sondermeinung und Sonderart, die die ἀσθενοῦντες τῇ πίστει kennzeichnet. Es ist weder Judaismus noch auch eine im Schoß der Gemeinde entstandene asketische Bewegung; bei beiden wäre die Gefahr des Anwachsens und Mächtigwerdens groß gewesen. Die „Schwachen" sind nach des Apostels Meinung vielmehr Leute, deren Sondermeinung ohne Einfluß auf die übrigen Gläubigen bleiben wird — deshalb nur kann man sie ruhig gewähren lassen.

Vergleicht man vollends seine Ausführungen im 14. Kapitel mit Röm 16, 17 . 20, wo er gegen judaistische Verführer Stellung nimmt, so fällt der Unterschied des Tones zu deutlich in die Augen, als daß es möglich wäre, die „Schwachen", die Paulus so milde verstehend und rücksichtsvoll behandelt, mit den so scharf bekämpften Judaisten gleichzusetzen. Der Abschnitt 16, 17—20, den Grüßen angehängt, ist eine nachträgliche Warnung, die sicher nicht durch Kapitel 14 hervorgerufen wurde.

[1] „Es handelt sich hier also nicht um den aus Gal und 2 Kor bekannten judenchristlichen (pharisäischen) Gegensatz zum Apostel. Denn die Askese hier ging über das mosaische Gesetz hinaus und von einem Gegensatz gegen Paulus und seine apostolische Autorität ist ganz und gar nicht die Rede" (Luthardt 526).

Man hat die römischen „Schwachen" in diesem Zusammenhange auch als heidnische Proselyten des Judentums erklärt, die Christen geworden wären, und begründete das damit, daß gerade die Beobachtung des Sabbats und der Speisegebote „die wichtigsten Merkmale in den Gewohnheiten der heidnischen Proselyten des Judentums im weiteren Sinne"[1] seien. Allerdings gab es auch in Rom, wie in anderen Gemeinden, eine größere Anzahl Proselyten (NT σεβόμενοι τὸν θεόν)[2], und der heidenchristliche Teil der Gemeinde wird zum großen Teil aus solchen bestanden haben.[3] Aber wenn die Ἀσθενοῦντες als frühere Proselyten aus übereifriger Gesetzlichkeit sich des Fleischgenusses ganz enthalten hätten, warum haben sie dann nicht auch die Beschneidung als den Hauptpunkt des Gesetzes in ihr Programm aufgenommen? Weiter bliebe es doch ein Rätsel, wieso gerade sie, denen im allgemeinen kein besonderer Eifer in der Beobachtung des Gesetzes nachgerühmt wird,[4] auf einmal eifriger sein sollten als die geborenen Juden. „Ein Hinausgehen der Proselyten über

---

[1] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 419. — Ähnlicher Ansicht scheint Moule zu sein, der (376) schreibt: „It will be some recent convert, perhaps from Judaism itself, perhaps an expagan, but influenced by the Jewish ideas so prevalent at the time in many Roman circles. . . . The weak brother spends much time in studying the traditional rules of fast and feast, and the code of permitted food. . . . Every social meal gives him painful and frequent occasion for troubling himself, and others; he takes refuge perhaps in an anxious vegetarianism, in despair of otherwise keeping undefiled."

[2] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III ³ 118. „Das Judentum hatte in Rom einen so großen Anhang von heidnischen Proselyten im weiteren Sinne, daß auch eine judenchristliche Gemeinde sich bald von selbst nach dieser Richtung ausdehnen mußte" (Weizsäcker, Apost. Zeitalter 402).

[3] Adolf Harnack (Die Apostelgeschichte. Untersuchungen [Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III. Heft]. Leipzig 1908) sagt sogar (34), es „bestätigt sich der einst von Renan ausgesprochene Satz, daß es im apostolischen Zeitalter nur wenige Heidenchristen gegeben haben wird, die nicht, bevor sie Christen wurden, mit dem Judentum in Berührung gekommen waren".

[4] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III³ 122 ff 133.

die gesetzlichen Vorschriften. . . . ist nirgends bezeugt."[1] Außerdem aber beruht Weizsäckers Annahme auf der unwahrscheinlichen Voraussetzung, daß „die Mehrheit . . . ohne Zweifel Heidenchristen, die Minderheit ebenfalls geborene Heiden, aber ehemalige jüdische Proselyten" gewesen wären.[2] Diese völlige Ausschaltung des Judenchristentums widerspricht den geschichtlichen Nachrichten über die römische Gemeinde.

Auch im mosaischen Gesetze kann also die römische „Schwäche" nicht begründet sein.

C. Askese.

Besonders in neuerer Zeit wollen viele Erklärer in den Ἀσθενοῦντες Asketen sehen.

Asketische Bestrebungen haben sich sehr früh im jungen Christentum bemerkbar gemacht. Es wäre immerhin von großem Interesse, solche auch schon im Rom des Paulusbriefes zu finden. Noch mehr aber wäre für die Beurteilung des apostolischen Zeitalters von Wichtigkeit, festzustellen, ob sie ursprünglich auf dem Boden der jungen Kirche selbst erwachsen sind oder auf den Einfluß fremder — heidnischer oder jüdischer — Strömungen zurückgehen.

Gerade um den Beweis der letzten Annahme haben sich neuere Exegeten — aus der religionsgeschichtlichen Richtung hervorgegangen — besonders bemüht. Ihre Aufgabe wäre aber nicht bloß, das Vorhandensein verwandter Strömungen in der heidnischen oder jüdischen Umwelt der römischen Gemeinde aufzuzeigen — damit ist noch nicht viel bewiesen —, sondern auch die Möglichkeit des Eindringens solcher Ideen in die römische Gemeinde und nicht zuletzt die innere geistige Übereinstimmung der ethischen oder dogmatischen Gedanken und der Ziele, die der beiderseitigen Askese zugrunde liegen.[2]

[1] Riggenbach, Starken und Schwachen 658.

[2] Dabei kann man doch wohl etwas weiter kommen als Kühl, der sich damit begnügt, zu sagen (445 f.): „Leute mit schwachem, skrupulösem Gewissen sind es . . . Der Schwache meidet aus Gewissensbedenken die

I. Sittliche Askese.

Man glaubt der Eigenart der römischen Schwachen gerecht zu werden, wenn man ihre Enthaltung als Askese aus sittlichen Beweggründen[1] ansieht.

Der Gedanke, das sittliche Streben durch freiwillige Enthaltungen zu unterstützen, taucht in der Geschichte der Menschheit immer wieder auf. Es liegt ja nahe, der Leidenschaften durch Zügelung des Körpers Herr werden zu wollen. So finden wir auch in der Zeit des Urchristentums in der Umwelt Beispiele von freiwilliger Enthaltung.

1. Heidentum.

Im römischen Heidentum waren es einzelne Philosophen, die Enthaltung lehrten. Ein Zeitgenosse des Augustus war der „pythagoräische und stoische Lehren verschmelzende"[2] Qu. Sextius (geb. um 70 v. Chr.), den Seneca[3] einen „bedeutenden Mann und — mag er es auch ableugnen — einen Stoiker" nennt und von dem er erzählt[4], daß er den Weingenuß verworfen habe. Durch seinen Schüler Sotion will Seneca[5] in jüngeren Jahren noch unter Tiberius zu vegetarischer Lebensweise verleitet worden sei. Im selben Zusammenhange berichtet Seneca auch, daß er auf die Vorträge seines Lehrers Attalus hin sich des Weingenusses enthielt. Zur Zeit des Römerbriefs lebte in Rom auch der Stoiker Musonius Rufus († nach 81), der nicht nur im allgemeinen Mäßigkeit lehrte, sondern gelegentlich auch

Fleischspeise und genießt nur Pflanzenkost; er würde die Sicherheit seines Heilsvertrauens verlieren, wenn er sich diese freiwillige Enthaltsamkeit nicht auferlegte", oder Umbreit 137: „Die in asketischer Befangenheit sich kasteieten, in einer unfreien Glaubensrichtung sich der Fleischspeisen enthielten, und sodann überhaupt auf äußerliche, unwesentliche Dinge einen übermäßigen Wert legten."

[1] Diese Ansicht vertreten Delitzsch, v. Flatt, Jatho, Jowett, Krehl, Kühl, Lietzmann, Ortloph, Otto, Parry, Reuß, Richter, Schott, Umbreit, B. Weiß, Weizsäcker, Th. Zahn u. a. [2] Zahn 570, Anm. 4.

[3] Ad Lucilium epistul. moral. lib. XVII/XVIII, epist. 64, 2 (ed. O. Hense): „magnus vir et, licet neget, Stoicus."

[4] Epist. 108, 17. [5] Epist. 108, 17—22.

Enthaltung von Fleischspeisen empfahl.[1] Andere Lehrer der Enthaltung waren der Peripatetiker Theophrast († 288), der Philosoph Androkydes[2]. Vom Kaiser Didius Julianus (193) berichtet Aelius Spartianus[3], daß er „oft mit Kräutern und Gemüse sich begnügte und fleischlose Mahlzeit einnahm".

„Als hauptsächlichsten Beweggrund" für die Askese der stoischen Lehrer „nennt Seneca die Einfachheit des Lebens. und für die Enthaltung von dem Fleischgenuß soll Sextius nicht nur geltend gemacht haben, daß sich der Mensch durch die Schlachtung leicht an Grausamkeit gewöhne, sondern auch, daß der Genuß der Fleischspeise für die Gesundheit unzuträglich sei."[4]

2. Judentum.

Auch aus dem Judentum werden vereinzelte Fälle von Askese gemeldet. Fl. Josephus berichtet[5] von einem Einsiedler Banus, der nur „von selbst gewachsene Speise" genossen habe, also eine Rückkehr in den Naturzustand anstrebte, und von Pharisäern, die über die Zerstörung Jerusalems durch Enthaltung trauerten.

Im allgemeinen betrachtete das Judentum die Enthaltung von Fleisch und Wein, wenigstens bei gewissen

---

[1] Ἐκ τοῦ περὶ τροφῆς (ed. O. Hense 94—105).

[2] Bei Klemens v. Alex., Στρωματ. VII, Kap. VI, 33, 7 (ed. Stählin [GCS] 26).

[3] Vita 3, 9 (ed Herm. Peter, Scriptores Historiae Augustae I 129): „Nam Julianus tantae parsimoniae fuisse perhibetur, ut per triduum porcellum, per triduum leporem divideret, si quis ei forte misisset; saepe autem nulla existente religione holeribus leguminibusque contentus sine carne cenaveirt."

[4] Riggenbach, Starken und Schwachen 657. — Im Gegensatz dazu sagt Eduard Zeller (Philosophie der Griechen III, 2[4] 113, vgl. III, 1 681, Anm. 6): „Um die gleiche Zeit war es, daß der Alexandriner Sotion die Enthaltung von der Fleischkost, welche sein Lehrer Sextius verlangt hatte, mit dem Dogma von der Seelenwanderung begründete; auch Sextius selbst war aber wohl durch den Vorgang der Pythagoräer zu jener Vorschrift veranlaßt worden." Von ihm sagt Origenes, Κατὰ Κέλσου VIII 30 (hrsg. von Paul Kötschau [GCS] II 245, 12—14), seine Meinung sei gewesen: Ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον. — Enthaltung der Brahmanen erwähnen die Recogn. Clem IX 20 (MPG I 1410 B), der Serer Recogn. Clem. VIII 48 (1394) der ägyptischen Priester Origenes, Κατὰ Κέλσου V 41 (ed. Kötschau [GCS] 45) und andere St. — Vgl. auch Otto Zöckler, Askese und Mönchtum 2. (2 Bde) Frankfurt a. M. 1897. I 107 f.

[5] Βίος 2 [11] (ed. S. A. Naber 314); 3 [14] (315). Vgl. Zöckler I 113/16 u. 120/24.

Gelegenheiten, als etwas Gottwohlgefälliges.[1] „Schon im Alten Testamente werden Fleisch und Wein wiederholt als Bestandteile von Festmahlzeiten und üppigen Gastmählern genannt (vgl. Gn 27, 25; Prv 23, 20; Js 22, 13) und dementsprechend enthielt man sich in Zeiten der Trauer des Genusses von beiden (vgl. Dn 10, 3). Auch aus dem späteren Judentum lassen sich Belege hierfür erbringen. So erscheint 4 Esr 9, 24 . 26; 12, 51 die Enthaltung von Fleisch und Wein und die Beschränkung auf den Genuß von Vegetabilien als Vorbedingung für den Empfang einer Offenbarung, und nach Lightfoot (Horae hebraicae et talmudicae zu Mt 9, 23) verbot der babylonische Talmud einem jeden, der einen Toten im Hause, oder für die Bestattung eines solchen zu sorgen hatte, bis zur Beerdigung den Genuß von Fleisch und Wein."[2] Der Talmud enthält folgende Erwägung: „R. Jišmâel b. Elišâ sagte: Eigentlich wäre es recht, daß wir über uns verhängen, seit dem Tag, an dem der Tempel zerstört wurde, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken; aber man darf über die Gemeinde nur dann eine erschwerende Bestimmung verhängen, wenn die Majorität sie ertragen kann."[3] Daraus und aus der vorausgehenden Erzählung ersieht man, daß der treibende Gedanke dabei die Meinung war, wenn Fleisch und Wein nicht mehr geopfert werden könnte, dürfte man es auch nicht essen. Mitgewirkt mag haben der Gedanke an Buße und Trauer, wie Testamente der 12 Patriarchen, Testament Rubens 1: „Und ich tat in den Gedanken meiner Seele 7 Monate lang Buße vor dem Herrn. Wein und starkes Getränke trank ich nicht, und Fleisch kam nicht in meinen Mund."[4]

---

[1] Enthaltung von Wein war nach Lv 10, 9; Ex 44, 21 den Priestern für die Zeit vor Verrichtung des Altardienstes auferlegt.

[2] Riggenbach, Starken und Schwachen 666.

[3] Baba bathra (Letzte Pforte) III 8 Gemara (fol. 60b, hrsg. v. L. Goldschmidt, VI 1102). — „Als der Tempel zerstört wurde, mehrten sich die Enthaltsamen in Jisraél, die weder Fleisch aßen noch Wein tranken" (1101). — „Simon von Azzai wurde wegen seiner Enthaltsamkeit sprichwörtlich" (Hönnicke, Judenchristentum 38 A. 1, vgl. 123 A. 1).

[4] Nach Kautzsch II 460. — Vgl. Test. Judas 15 (475).

Die angeführten Beispiele können allenfalls als Parallelen gelten und als Beweis für das Vorhandensein asketischer Bestrebungen in der Zeit des Römerbriefes. Daß sie einen Einfluß auf die römische „Schwäche" gehabt hätten,[2] dafür findet sich kein Anhaltspunkt.

Deshalb ist auch eine Erklärung ungenügend, die diese auf Pharisäismus zurückführt.[3] Die Pharisäer wollten nur die möglichst buchstäbliche Befolgung des mosaischen Gesetzes. Im Talmud, der ihre Lehren (auch schon aus der Zeit des Paulus) wiederspiegelt, findet sich nirgends die Forderung der gänzlichen Enthaltung von Fleischspeisen.[4] Vegetarismus blieb auch bei ihnen auf Einzelfälle beschränkt.

Allerdings gibt es eine asketische Bildung des Judentums, deren Übertritt auf christliches Gebiet wir feststellen können: das Nasiräertum. Johannes der Täufer war Nasiräer, Paulus macht ein Nasiräatsgelübde, und das, was vom Herrenbruder Jakobus und vom Apostel Matthäus berichtet wird, trägt ebenfalls deutlich diese Merkmale. Zu den römischen Schwachen hat aber auch das Nasiräertum keine Beziehungen. Es fehlt ihm ihr Hauptmerkmal, die

[1] Dieser Meinung ist Reuß (II 116). Er führt die „Schwäche" zurück auf „la conviction que pour être bien assuré de salut, il fallait s'imposer des abstinences, ne manger que des végétaux, se priver du vin, férier le sabbat à la façon rabbinique." Vgl. Jowett II 322.

[2] „Nur darin waren die römischen Ängstlichen oder Schwachen von den Kolossischen unterschieden, daß sie nicht wie diese Theosophen waren, sondern daß sie bloß asketische oder rituellegesetzliche Vorschriften mit jüdischer Zähigkeit festhielten. Gnostiker waren sie nicht, sondern eher Pharisäer ... Vielleicht gehörten die römischen Asketen der Fraktion des Jakobus an; oder es waren Ebioniten" (Krehl 470 f). — „Wohl Judenchristen aus der pharisäischen Partei" (v. Flatt 403). — Der gleichen Meinung sind Reuß, Cornely (vgl. S. 107, Anm.) u. a.

[3] „Askese war durchaus kein charakteristischer Zug des Pharisäismus, weder in der Praxis noch in der Theorie" (Travers Herford, Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen, übers. v. Rosalie Perles. Leipzig 1913. 39). — „Für die Mehrheit des Volkes ist nicht diese essäisch-vegetarische, sondern die ein absolutes Fleischverbot nicht kennende pharisäische Lebenshaltung maßgebend geblieben" (Zöckler, Askese und Mönchtum 124).

Fleischenthaltung.[1] Was darüber von Jakobus überliefert ist,[2] geht über die Lebensweise des Nasiräers schon hinaus.

3. Christentum.

Aber auch ohne eine Beeinflussung festzustellen, kann man in der römischen Gemeinde eine sittliche Askese für möglich, ja naheliegend halten. „Das Bewußtsein der übernommenen ganz neuen Pflichten, die Aufforderung zur völligen Neugestaltung des Lebens, vgl. Röm 12, 1 f, konnte ohne alle weiteren Einflüsse zu einer solchen äußersten Enthaltung von sinnlichen Genüssen leiten."[3]

---

[1] Nach Umbreit (355 Anm.) ist beim alttestamentlichen Nasiräat „von Vermeidung sonstiger Genüsse" (außer der berauschenden Getränke) „vom Fasten, der Abschließung aus der Gesellschaft u. dgl. gar nicht die Rede". Vgl. Nm 6, 2.

[2] Οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξύρον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη (Hegesipp bei Eusebius, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία II 23, 5 ed. Ed. Schwartz [GCS] 166). Über Jakobus und seine Askese vgl. v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 272 ff. — An solche „grundsätzliche Vegetarianer und zwar aus religiösen Gründen" judenchristlichen Ursprungs denkt Zahn 570. Ihre Askese wäre beeinflußt vom Beispiele des Herrenbruders Jakobus; Israels Bekehrung und die Nähe der Wiederkunft Christi wären vielleicht treibende Momente. Ihm schließt sich an Toussaint II 293 f.

[3] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 419. — G Richter (Römerbrief 238/9) findet „eine frappante Ähnlichkeit mit unseren heutigen Gemeinschaftsleuten, die auch durch asketisches Leben eine höhere Stufe der Heiligkeit zu erklimmen vermeinen, gewisse an und für sich harmlose Dinge (Adiaphora) wie Weingenuß, Theaterbesuch, Tabakrauchen, Tanzen für sündhaft erklären, die Freiergesinnten kritisieren und ihrerseits vielfach wieder verachtet werden. Wir sehen solche Gemeinschaften in unserer nächsten Umgebung entstehen, ohne irgendwelche geschichtliche Zusammenhänge dafür nachweisen zu können." Nun fehlt aber diesen „Gemeinschaftsleuten" gerade die römische Fleischenthaltung, die Enthaltung von Wein, Tanzen usw ist viel leichter zu erklären, weil es sich um Dinge handelt, die erfahrungsgemäß leicht gesundheitsschädigend oder sittenverderbend wirken können. Auch das Verhalten Pauli paßt nicht zu solchen Leuten. Würde denn jemand heutzutage den Gläubigen raten, nicht mehr zu rauchen, bloß weil die „Gemeinschaftsleute" sich darüber aufhalten? — „Schwache im Glauben, die vieles ängstlich zu meiden oder peinlich tun zu müssen glaubten, um ihres Seelenheils willen . . . Die Neigung zur Askese, die sich leicht auf die letzte Ermahnung des Apostels stützen konnte, war zur Zeit des sinkenden Heidentums unter Heiden und Juden gleich sehr verbreitet" (Bernhard Weiß, Paulus und seine Gemeinden 172/3). — „Weil also diese Erscheinung so allgemein verbreitet war, ist es unmöglich, die „Schwachen" unserer Stelle auf

Diese Deutung wird verschieden vertreten. Schott betrachtet die römische Enthaltung „als eine Tat christlicher Freiheit (ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ V. 5) im Interesse der weltverleugnenden Heiligung. ... Man sah nur, und sehr natürlich, im Fleischgenuß mehr Sinnlichkeit als in der frugalen Kost der λάχανα und zeichnete also gewisse Tage ... durch eine Lebensweise aus, wie sie der nach innen gerichteten Stimmung, der geistlichen Sammlung der Seele angemessen war."[1]

Mit der Erklärung der römischen „Schwachen" als Asketen aus Streben nach dem Reiche Gottes läßt sich nun aber weder ihr noch des Apostels Verhalten vereinigen. Der Asket, der nach einer höheren Stufe der Vollkommenheit strebt, ist sich wohl bewußt, mehr zu tun, als die anderen: darin eben besteht sein Stolz, und das Moment der Freiwilligkeit bei der von ihm übernommenen Verpflichtung würde er nicht missen wollen. Außerdem aber weiß er, daß er seine Lebensweise ihres Wertes entkleidet, wenn er die Behauptung aufstellt, sie sei Pflicht jedes Christen, und wer sie nicht erfülle, setze seine endliche Bewährung aufs Spiel.

Der Angelpunkt der Enthaltung der römischen „Schwachen" aber liegt eben in ihrer Überzeugung, daß die Enthaltung, die sie üben, Pflicht jedes Christen ist.

Grund der Askese einer bestimmten Sekte zuzuweisen oder einen speziellen Einfluß festzustellen" (Lietzmann 65). — Vgl. Parry 174.

[1] 308 f. — Vgl. Ortloph II 97: „Solche, die sich ein Gewissen daraus machten, Fleisch zu essen und Wein zu trinken, indem sie als Christen derartigen Genuß sich versagen zu müssen glaubten." (Nach ihm stehen sich gegenüber (II 99) „ein pietistisch-ängstlich und ein in Luthers Weise christlich-frei denkender Christ".) — Otto hält die „Schwachen" für Christen, „welche sich nicht getrauten, das Glaubensrecht über die weltlichen Genußmittel ohne alle Einschränkung auszuüben, sondern für nötig erachteten, sich in Speise und Trank Enthaltungen aufzulegen, damit ihr Geist um so geschickter sei für die Zwecke des geistlichen Lebens" (II 412). — „Die Gemeinde, deren Glaube in aller Welt gerühmt wurde, verfolgte nach einem ihrer Bestandteile eine sehr strenge Askese. Sie hielt es für notwendig, zur Dämpfung des Fleisches sich alles Fleisches und alles Weines zu enthalten. Der andere Teil war darin freier" (Jatho II 26. Auch er übersetzt V. 5: „ein jeder werde in seiner eigenen Überzeugung fest.")

Deswegen richten sie und prophezeien den anderen das ewige Verderben. Ja, das Essen der anderen wird ihnen selbst zum sittlichen Ärgernis (14, 13), ihr Gewissen wird beunruhigt (14, 15), Anzeichen, die man bei freiwilligen Asketen vergeblich suchen würde. Sie halten sich nicht für vollkommener, sondern nur für pflichtgetreuer als die „Starken".[1] Sie meiden das Fleisch in erster Linie nicht aus rein asketischen Beweggründen, sondern weil sie es für unrein halten.

Auch ihre Behandlung von seiten der Gemeinde und des Apostels Paulus würde nicht zu dieser Erklärung passen. Eine gewisse Wertschätzung hat die wahre Askese immer im Christentum, auch schon in der apostolischen Zeit genossen. Die Hochachtung, die man dem Nasiräat entgegenbrachte, beweist das. Wenn auch Christus selbst (außer nach seiner Taufe,) nicht fastete, spendete er doch dem Täufer das höchste Lob und stellte in Aussicht, daß nach dem Tode des „Bräutigams" die Askese wieder in ihre Rechte treten würde.[2] Und ist Paulus etwa im Ernst als

[1] „S'ils l'ont choisi librement pour mener une vie plus parfaite, ils ne s'étonnent pas que d'autres ne s'élèvent pas si haut" (Lagrange 337).

[2] Weinel (Echtheit d. Paulin. Hauptbriefe 377) will eine schwankende Haltung der Kirche dem Fasten gegenüber erkennen, aber mit Unrecht. Jesus, den „die Evangelien in Freiheit gegenüber allen Speisegeboten" darstellen, hat das Fasten doch in nahe Aussicht gestellt, und die scharfen Stellen in den Pastoralbriefen (bei 1 Tim 4, 4; vgl. Hebr 13, 9) sind aus der Abwehr judaistischer Bestrebungen entstanden. Sonst aber hat auch schon die älteste Kirche (wie Paulus selbst) stets asketischen Bestrebungen Verständnis entgegengebracht. (Belege hierfür bringt Weinel selbst.) — Auch Jülicher will durch die Verurteilung der römischen „Schwachen" die ganze Fastenpraxis der Kirche getroffen sehen (320): „Erst der Protestantismus konnte das Ideal des Apostels wieder aufnehmen, freilich hat er sich, weil inzwischen die Schwachen zur tyrannischen Mehrheit geworden waren, gezwungen gesehen, das Recht seines Gewissens durch Trennung von den Brüdern zu erkämpfen, die das Reich Gottes mehr in Essen und Trinken suchten, als in Gerechtigkeit und Friede." Pauli Vorwurf, sie suchten das Reich Gottes im Essen und Trinken, gilt Röm 14 allerdings der Gemeinde, nicht den „schwachen" Brüdern. — „Die asketische Neigung war zu jener Zeit überhaupt, auch unter den Heiden, verbreitet

Feind der Askese zu denken? (vgl. 1 Kor 9, 27). Ist es ihm wirklich zuzutrauen, christliche Asketen, die keine anderen Beweggründe wie Selbstzucht hätten, einfach „Schwache" zu nennen? Selbstkasteiung war ihm nicht ein Merkmal der „Schwäche", höchstens in dem Sinne, wie er alle Christen sich selbst eingeschlossen, als „Schwache" betrachtete. Sollte er den römischen „Schwachen" gegenüber plötzlich anders denken? Sollte er kein Wort der Anerkennung für sie haben? Und ist zu glauben, daß die Gemeinde solchen Bestrebungen gegenüber nichts übrig hat, als ein verächtliches Achselzucken? Deshalb ist hier auch nicht an die Askese einer Jakobuspartei zu denken.

Man will die spätere kirchliche Fastenpraxis hier auch als Beweis benutzen und das Fasten der römischen „Schwachen" sozusagen als ersten spontanen Versuch der Askese bewerten, aus dem dann die von der Kirche eingeführte Pflichtabstinenz an bestimmten Tagen hervorgegangen sei.[1] Aber dagegen spricht deutlich die Stellung des Apostels zu den römischen „Schwachen", seine Politik des Nachgebens, Duldens, ja vorläufigen Anpassens, die nur dann vernünftig ist, wenn es sich nicht um eine wachsende, sich ausbreitende, sondern um eine abflauende, absterbende Bewegung handelt. Auch finden wir die Begründung der „Schwachen" (die Unreinheit gewisser Speisen) in den kirchlichen Fastenverordnungen nicht wieder. Viel-

---

genug, um auch in der christlichen Gemeinde sich geltend zu machen und zu der Meinung zu verführen, daß das Christentum eine Rechtfertigung solcher Askese sei, einer Veräußerlichung des christlichen Gedankens" (Luthardt 526).

[1] „Die von der Kirche übernommene Fastenpraxis hat schließlich diese Abstinenz für jeden Christen zur gelegentlichen Pflicht gemacht: für das Mönchtum bildet sie die Basis des »höheren« »engelgleichen« christlichen Lebens" (Lietzmann 65). Otto meint, „daß, kurz gesagt, das 14. Capitel das in Rom bereits keimende Institut der Fasten ordnet" (II 436). Ähnlich Jowett (II 322): „Jewish, as well as Alexandrian and Oriental influences, combined to maintain the practice of abstinence from animal food in the first centuries. Long after it had ceased to be a Jewish scruple, it remained a counsel of perfection."

mehr galt da als Grundsatz von Anfang an die Regel: „Betreffs der Speise aber nimm auf dich, was du kannst" (Didache VI 3).[1]

Oder sollte Paulus den römischen Asketen den Namen „Schwache" gegeben haben nicht wegen ihrer Enthaltung, sondern wegen einer sittlichen Schwäche, die ihr zugrunde läge und für die Fleisch- (und Wein-) Genuß gefährlich werden konnte?[2] Das haben tatsächlich, wie wir sahen, einige patristische Erklärer für möglich erklärt.[3] Aber hierfür würde das rechthaberische, selbstgerechte Wesen der „Schwachen" wie die Faust aufs Auge passen. Denn diese enthalten sich, weil sie gewisse Speisen nicht für schädlich, sondern für unrein halten.[4] Sie fühlen sich an die Meidung alles Unreinen so stark gebunden, daß sie sogar die endliche Rechtfertigung davon abhängig machen, und daß Paulus selbst vor dieser ihrer Überzeugung Achtung hat und ihre Bekehrung zu der anderen, freieren Meinung für aussichtslos hält. Den Begriff des κοινόν finden wir aber in der grundsätzlichen Enthaltung von Fleischspeisen wieder.

[1] Darüber vgl. Hoennicke, Judenchristentum 340 f.

[2] So wie ein Trunksüchtiger, wenn er sich retten will, sich ganz des Alkohols enthalten muß. Vgl. auch S. 64.

[3] „Exponitur autem et aliter in Glossa, ut dicatur infirmus, qui est ad lapsus vitiorum carnalium pronus, et huic consulendum est quod comedat olus i. e. tenues et aridos cibos qui non sunt fomentum vitiorum, et abstineat ab illis quibus excitatur libido" (Thom. I 193). Schuld an der ganzen Erklärung ist wohl nur das »manducet«. Auch später ist diese Meinung vertreten worden, z. B. von Jacobus Sadoletus (III 199), Angelus Paciuchellius Politanus (825), Scaynus (56ᵛ). Es war besonders später (im gewissen Sinne richtige) allgemeine Ansicht, daß der Fleischgenuß zur Sinnlichkeit reize, vgl. z. B. Clem. Alex., Paedag. II Kap. I, 10 (ed. Stählin [GCS] 160), Strom. VII, 6, 31 (ed. Stählin [GCS] 23 f), Orig., C. Cels. V, 49 (ed. Kötschau [GCS] II 53 f), Euseb., Praep. evang. VIII 14, 59 ff (ed. Dindorf 463 ff.), Can. Apost XLIII [LI] (Enthaltung διὰ βδελυρίαν).

[4] „Le sens du mot n'étant pas douteux, les »faibles« ne sauraient être des ascètes qui auraient jugé que la profession du christianisme excluait l'usage des viandes comme trop délicates ou trop nourrissantes; ils les regardent positivement comme communiquant une impureté" (Lagrange 329).

II. Grundsätzliche Askese (Gnosis).

1. Heidnische Gnosis.

Man weist darauf hin, daß der grundsätzliche Vegetarianismus in der damaligen Zeit große Bedeutung und Ausbreitung gewonnen hatte. In erster Linie wird dabei an die heidnischen Mysterienreligionen gedacht.

Daß die asketischen Bestrebungen in diesen Mysterien mit ihrem intensiven Suchen nach Gotterkenntnis und Gottähnlichkeit einen reichen Nährboden fanden, ist nicht zu verwundern. So sind die thrakischen Dionysusmysten[1] und die Orphiker[2] Vegetarier. Der Orphismus läßt sich sogar bis ins 6. Jahrhundert zurückverfolgen. Die Orphiker mieden τὰ ἔμψυχα (alles Beseelte).[3] In der hermetischen Schrift „Asclepius" des Apulejus (2. Jahrh.) lesen wir:[4] „Wir wenden uns zur reinen und tierlosen Mahlzeit." Solche Speisegesetze fanden sich wohl in allen Mysterien.[5]

---

[1] Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 7/8 (2 Bde). Tübingen 1921. II 133 Anm. 1.

[2] „Die Askese ist die Grundbedingung des frommen Lebens . . . Die Summe der Moral ist hier Hinwendung zum Gotte, . . . Abkehr von allem, was in die Sterblichkeit und das Leibesleben verstrickt . . . Die Verschmähung der Fleischnahrung war die stärkste und auffallendste Enthaltung der orphischen Asketen" (Ebd. II 125).

[3] Plato, Νόμοι VI 22 (782 C—D ed. C. Fr. Hermann 193 f): Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μεν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων απεχόμενοι. Platos Anhänger sind meistens auch Verteidiger der Fleischenthaltung. — Orphische Vereine bestanden besonders in Ägypten. Über die vita Orphica vgl. A. Lobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis. Königsberg 1829. 245 ff.

[4] Asclepius enthält die Begründung des Vegetarianismus der Orphiker und schließt (XLI, ed. P. Thomas 81): „»Cognovimus te [et], lumen maximum solo intellectu sensibile; intelligimus te, o vitae vera vita, o naturarum omnium fecunda praegnatio; cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimae [cognovimus te] aeterna perseveratio. in omni enim ista oratione adorantes bonum bonitatis tuae hoc tantum deprecamur, ut nos velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae et numquam ab hoc vitae genere separari.« haec optantes convertimus nos ad puram et sine amimalibus cenam."

[5] Vgl. Anrich, Mysterienwesen 15 17/18 19 20 25 (Eleusinien).

Als neupythagoräische Sitte wird die Enthaltung von Fleisch und Wein mehrfach bezeugt. Vom Orphismus beeinflußt, suchte der Pythagoräer die Verwerfung jeder animalischen Speise als Gesetz in seiner Lebenweise[1] durchzuführen. Der Vegetarianismus des Pythagoras selbst ist legendär. Über die spätere Zeit sind uns einzelne Nachrichten erhalten.[2] Schon im 4. Jahrhundert v. Chr. begegnet man dieser Sitte.[3] „Die Dichter der mittleren und attischen Komödie schreiben den Pythagoräern Enthaltung von Wein und Fleisch, ἀλουσία und σιώπη zu.“[4] Aristophon (4. Jahrh.)[5] z. B. sucht sie dadurch lächerlich zu machen, daß er von ihnen sagt:

[1] Die Pythagoräer hatten noch andere fromme Übungen, z. B. Meidung von wollener Kleidung, von Geschlechtsgenuß, Wachsenlassen der Haare. All das hängt zuletzt mit der Ehrfurcht vor dem Leben oder mit der Scheu vor der Materie zusammen. Über den Pythagoräismus vgl. noch Ovid, Metamorph. XV (Pythagoras Verse 60—478, bes. 75ff), Clem. Alex., Paedag. II Kap. I 10,1ff (ed. Stählin [GCS] 160), Orig., C. Cels. V 49 (ed. Kötschau [GCS] II 53 f) u. a. Stellen. Vgl. auch Zöckler, Askese und Mönchtum I 110/12.

[2] Diogenes Laertius, De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum libri X (hrsg. v. Marcus Meibomius, 2 Bde., Amsterdam 1692), Lib. VIII, Segm. 33 (Pythagoras) (I 507): Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. Καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπό τε κ δους καὶ λέχους, καὶ μιάσματος παντὸς, καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν, καὶ τριγλῶν, καὶ μελανούρων, καὶ ὠῶν, καὶ τῶν ὠοτόκων ζώων, καὶ κυάμων, καὶ τῶν ἄλλων, ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

[3] Vgl. Riggenbach, Starken und Schwachen 655.

[4] Anrich, Mysterienwesen 20 Anm. — Belege bei Zeller, Philos. d. Griechen III, 2[4] 93ff.; Stellen bei Diog Laert. VIII 36—38.

[5] Bei Diog. Laert. VIII 38 (Pythagoras) (ed. Meibomius I 519/520): Ἐσθίουσί τε λάχανά τε, καὶ πίνουσι ἐπὶ τούτοις ὕδωρ (aus der Komödie „Πυθαγοριστής“; ein Zitat daraus auch bei Athenaeus Naukratites (Anf. 3. Jahrh. n. Chr.), Dipnosophistarum libri XV, lib VI 34 [238 d] [ed. Georgius Kaibel II 34, 1—2]: Ὕδωρ δὲ πίνειν βάτραχος, ἀπολαῦσαι θύμων λαχάνων τε κάμπη). — „Seneica (epist. 108) erwähnt der pythagoräischen Grundsätze, sich der Fleischkost zu enthalten, weil auch den Tieren eine Seele innewohne. Ist dies wahr, so sei die Enthaltsamkeit von Tierkost eine Tugend, und ist es falsch, so sei es wenigstens ein Zeichen der Mäßigkeit. Und welcher Nachteil entstehe dann, wenn uns die Nahrung

„Sie essen Kräuter und trinken dazu Wasser.“ Alexander Polyhistor (ca. 70 v. Chr.) wieder weiß bei seiner Darstellung der damaligen pythagoräischen „Lebensweise“ nichts von einer Askese im Fleisch- und Weingenuß.[1] Der neupythagoräische „Heilige“ Apollonius von Tyana wird von seinem Hagiographen Philostratus (ca. 220 n. Chr.) ebenfalls als Asket geschildert.[2] Ebenso übt diese besondere Askese der ägyptische Priester und Prophet Kalasyris im

---

von Löwen und Geiern entzogen werde? »Aus diesem Beweggrunde entschloß ich mich, auf Tierkost zu verzichten.« Er habe es aber aufgegeben, als unter Kaiser Tiberius die fremden Riten unterdrückt wurden“ (A. Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten zum ersten Male wissenschaftlich-methodisch geordnet und kritisch beleuchtet. Breslau 1895. 476).

[1] Bei Diog. Laert. VIII 33. — „Der Pythagoräer Alexander's schreibt zwar neben Waschungen und anderen Reinigungen auch die Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln vor, aber den Fleischgenuß als solchen verbietet er so wenig als den Wein, wiewohl schon die Pythagoristen des vierten Jahrhunderts sich beider enthalten hatten, wogegen allerdings in einer angeblichen Schrift des Pythagoras die Fleischkost allgemein untersagt gewesen zu sein scheint. (Anm.: Darauf scheint sich nämlich zu beziehen, was Porphyr. De abstin. IV, 18 anführt: auf die Frage, wie es gehen sollte, wenn sich alle des Fleisches enthalten würden, ῥητέον τὸ τοῦ Πυθαγόρου· καὶ γὰρ βασιλέων πάντων δυσδιέξακτος ὁ βίος, φησίν, ἔσται usw.)“ (Zeller, Philos. d. Griechen III, 2⁴ 161). Alexander Polyhistor war „ein Freigelassener, in Rom wohnhaft“, der „nach angeblich pythagoräischen Schriften, die er wohl im Osten gefunden hatte, die pythagoräische Lehre darstellte. Doch ist die hier geforderte Askese weniger streng als die ältere pythagoräisch-orphische. Denn vom Pythagoräer Alexanders wird ... weder die Fleischkost noch das Töten der Tiere verboten“ (Feine, Römerbrief 48).

[2] Vita Apollonii I 8 (ed. C. L. Kayser 7,22—28): τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρῃτήσατο, τραγήματα δὲ καὶ λάχανα ἐσιτεῖτο, καθαρὰ εἶναι φάσκων, ὁπόσα ἡ γῆ αὐτὴ δίδωσι, καὶ τὸν οἶνον καθαρὸν μὲν ἔφασκεν εἶναι πόμα ἐκ φύτου..., ἐναντιοῦσθαι δὲ τῇ τοῦ νοῦ συστάσει διαθολοῦντα τὸν ἐν τῇ ψυχῇ αἰθέρα. — VIII 7 (307, 28—308, 1): Ἰνδοὶ τοίνυν Βραχμᾶνες αὐτοί τε οὐκ ἐπῄνουν ταῦτα καὶ τοὺς Γυμνοὺς Αἰγυπτίων ἐδίδασκον μὴ ἐπαινεῖν ταῦτα· ἔνθεν Πυθαγόρας ἑλών, Ἕλλήνων δε πρῶτος ἐπέμιξεν Αἰγυπτίοις, τὰ μὲν ἔμψυχα τῇ γῇ ἀνῆκεν, ἃ δ' αὐτὴ φύει, ἀκήρατα εἶναι φάσκων ἐσιτεῖτο, ἐπιτήδεια γὰρ σῶμα καὶ νοῦν τρέφειν. Andere Stellen z. B. II 6 (47, 21); II 7 (49, 4—9); II 26 (68, 16—22); III 32 (110, 27, über die Askese der Inder); VI 11 (216, 31—217, 2).

Äthiopen-Roman. Heliodors (4. Jahrh. n. Chr.) Hierher gehören auch Plutarch († um 125 n. Chr.)[1] und Porphyrius († um 304 n. Chr.).[2]

Nebeneinandergestellt, machen diese Belege den Eindruck der Reichhaltigkeit; man muß aber bedenken, daß sie sich auf mehrere Jahrhunderte erstrecken.[3]

Immerhin scheint, wenn auch manche Nachrichten, wie die des Apolloniusromans, kaum historisch sind, der Neupythagoräismus und andere Mysterienreligionen Speisen- und Wein-Askese geübt und ihren Mitgliedern zur Pflicht gemacht zu haben.[4] Wenn auch „die durchgängige Vermeidung von Fleisch und Wein in dieser Zeit . . . nicht nachweisbar“[5] ist, so ist sie doch in der ursprünglichen Lehre des Pythagoras enthalten. Freilich kann man daraus für Rom und die damalige Zeit noch keine bestimmten Schlüsse ziehen. Der Römer war nüchterner, wie der Grieche und erst der Orientale, und die Mysterien fanden dort keinen so fruchtbaren Boden. Der Römer war mehr als zur Mystik zur nüchternen Lebensweisheit geneigt. Wenn auch die Weltstadt eine internationale Bevölkerung beherbergte, in der auch der orientalische Einschlag sehr stark war, so scheint doch vielleicht das Interesse, das durch die Forschungen von Dieterich, Reitzenstein u. a. für die Mysterien erweckt wurde, nicht in richtigem Verhältnis zu ihrer Bedeutung im damaligen Rom zu stehen. „Zur Zeit Ciceros beginnt in Rom erst wieder das Interesse an der pythagoräischen Philosophie. Seinen Freund P. Nigidius

---

[1] 2 Bücher Περὶ σαρκοφαγίας.

[2] 4 Bücher Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων.

[3] Wenn Weizsäcker (Apostol. Zeitalter 418) sagt: „In der Tat war zur Zeit eine Askese, die sich durch Enthaltung von Fleisch und Wein kennzeichnet, als philosophisches und religiöses ethisches Ideal so mannigfach verbreitet, daß diese Ableitung keine Schwierigkeiten hat,“ so ist das sicher zu viel behauptet.

[4] Dagegen erklärten sich im allgemeinen Stoiker, Peripatetiker, Epikureer für Fleischnahrung.

[5] Feine, Römerbrief 48.

Figulus nennt Cicero den Erneuerer des Pythagoräismus in Rom."[1] Dagegen klagt L. Annaeus Seneca († 65 n. Chr.)[2] über den Niedergang der Philosophie und sagt vom Neupythagoräismus, daß damals „jene verhaßte Schule der unlauteren Elemente keinen Lehrer finde". Die Zahl der Pythagoräer in Rom kann zu jener Zeit also nur gering gewesen sein.[3]

Man führt nun die „Schwäche" der römischen ἀσθένεις auf orphisch-pythagoräischen Einfluß zurück.[4] Die Annahme aber, daß Anhänger irgendeiner solchen heidnischen Sekte in größerer Anzahl mit Beibehaltung ihrer Anschauungen und Gebräuche sich in der christlichen Gemeinde zusammengefunden hätten, ist ebensowenig wahrscheinlich als die andere, daß die „Schwachen" sich nachträglich der heidnischen Askese zugewendet hätten. Möglich wäre es allerdings, daß einzelne Pythagoräer den Weg zum Glauben gefunden hätten und Christen geworden wären.

Nun haben aber die Mysterienreligionen — und das ist das Entscheidende — für ihre Askese Begründungen, die nicht in den Rahmen einer christlichen Gemeinde passen. Rohde[5] sagt hierüber: „Es sind überall die gleichen Gründe, aus denen teils in pythagoräischen Satzungen, teils im mystischen Kult der χθόνιοι gewisse Speisen untersagt

---

[1] Feine, Römerbrief 48. — Timaeus I, 1 (ed. C. F. W. Mueller 214): „Fuit enim vir ille (sc. P. Nigidius Carneadeus) . . ; denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam renovaret".

[2] Natur. quaest. lib. VII, 32 [2] (ed. Alfred. Gercke 267): „Itaque tot familiae philosophorum sine successore deficiunt Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt; quis est qui tradat praecepta Pyrronis? Pythagorica illa invidiosae turbae schola, praeceptorem non invenit; Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepissit, extincta est."

[3] Über die Verbreitung der Mysterien in Rom vgl. Carl Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIII, 1. Gießen 1913) 4ff. (z. B. Sabazios, Attis u. Kybele 7, Isis 8, Mithras 13).

[4] Dieser Ansicht sind z. B. Eichhorn, Völter, Whedon.

[5] Psyche II 126 Anm. 1.

werden: weil sie zu Opfern für Unterirdische .... verwendet, oder auch nur mit Namen genannt wurden, die an ἔρεβος und λήθη anklingen ... Die „Reinheit" fordert vor allem das Abschneiden jedes Vereinigungsbandes mit dem Reiche der Toten und der Seelengötter." Das Ziel war stets die Befreiung der Seele vom Leibe. So beruht ihre Askese auf einem dualistischen Prinzip und der Idee der Seelenwanderung.[1]

Dualistische Gedanken liegen auch der pythagoräischen Askese zugrunde. Nach Apollonius von Tyana ist „dem höchsten Gott gegenüber alles Sinnliche unrein",[2] und Philostratus erklärt den Wein für rein, aber der Helle des Geistes hinderlich, den Fleischgenuß für unrein, weil er auf Mord beruhe, und schädlich.[3] Das Fleischverbot beruht nach ihm also auf einer ausgeprägten Anschauung von der Heiligkeit jedes animalischen Lebens und der Seelenwanderung.[4] Nach Empedokles von Akragas († ca. 420 v. Chr.)[5] gilt es „von jeder Art der »Sünde« den inneren

---

[1] Vgl. Rohde, Psyche II 131/6, auch Anrich, Mysterienwesen 15/20 25 51. — „Von den thrakischen Mysern λέγει ὁ Ποσειδώνιος. καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι ... κατ' εὐσέβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρεμμάτων ... εἶναι δέ τινας τῶν Θρακῶν οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσι ... Strabo VII p. 296 ... Von ihnen gilt also, wie von den Essenern, daß sie leben ohne Weiber, der Fleischnahrung sich enthaltend, sonstiger Askese sich hingebend, in gemeinsamem Leben und in Gütergemeinschaft. — Wie alt diese thrakische Askese sein mag, wie sie mit der Dionysosreligion zusammenhing, und ob sie zu der asketischen Richtung der Orphiker einen Anstoß gegeben hat und geben konnte, läßt sich nicht bestimmen" (Rohde, Psyche II 133 Anm. 1). — So ist auch die Idee der „Unreinheit" aufzufassen, die die Orphiker mit ihrer Enthaltung verbunden haben, vgl. Plato, Νόμοι VI 22 (782 C ed. C. Fr. Hermann 193): Σαρκῶν δ'ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν, οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν; (Er spricht von den Alten, die er mit den Orphikern vergleicht.)

[2] Riggenbach, Starken und Schwachen 656.

[3] Vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 2[4] 173 Anm. 5.

[4] Wie auch z. B. das 1. Gebot der fünffachen Rechtschaffenheit Buddhas.

[5] Vgl. Rohde, Psyche II 171/2: „E v. A. gehörte nicht zur pythagoräischen Schule (deren äußerer Verband zu seinen Lebzeiten gelöst war); er kommt aber in seinen Meinungen und Lehren von der Seele des Menschen, ihren Schicksalen und Aufgaben pythagoräischen Dogmen so

Dämon fern zu halten, ganz besonders von Blutvergießen und dem Genuß von Fleischnahrung, dem ein Mord verwandter Dämonen, die in den geschlachteten Tieren wohnen, vorausgegangen sein müßte."[1]

Daß solche Anschauungen von den römischen „Schwachen" vertreten wurden, ist ausgeschlossen.[2] Ihr Beweggrund ist doch die Rücksicht auf den Herrn, und Pauli Anerkennung ihrer edeln Motive schließt jede unchristliche und widerchristliche Grundlage ihrer Eigenart aus.[3] Sie als frühere Pythagoräer anzusprechen, wäre nur dann möglich, wenn sie ihre asketisch-dualistischen Anschauungen gründlich geändert hätten. Darüber wird im III. Abschnitt noch zu reden sein.

2. Jüdische Gnosis.

Ebensowenig wie heidnisch-gnostische Anschauungen sind von ihnen beeinflußte Strömungen im Judentum den römischen „Schwachen" zuzuschreiben. Man führt nämlich die ägyptischen Therapeuten zur

---

nahe, daß an deren Einfluß auf die Ausbildung dieses Teils seiner Überzeugungen nicht gezweifelt werden kann."

[1] Rohde, Psyche II 181.

[2] Whedon (162) nimmt eine bewußt heidnisch-dualistische, ausgebildete Doktrin an, der die „Schwachen" anhängen. Auch v. Dobschütz (Urchristl. Gemeinden 94) gibt eine ähnliche Begründung: „Solche unmittelbar auf die Pietät des Menschen einwirkenden Anschauungen (sc. Allbeseeltheits- und Seelenwanderungslehre), dann das Dämonisch-Geheimnisvolle, mit dem der Zeugungsakt für den antiken Menschen umgeben ist, der ihn vergöttert oder verflucht, endlich die allgemeine Hinneigung zur Askese, Entsagung werden das für die Menge bestimmende gewesen sein." Ähnlicher Meinung waren schon Eichhorn, Wetstein.

[3] „Jede Vorstellung, welche den Fleischgenuß wegen der Heiligkeit des Tierlebens oder sogar der Seelenwanderung verbietet, ist durch die schonende Behandlung des Apostels ausgeschlossen" (Weizsäcker, Apost. Zeitalter 418). Jackson nimmt die Ausdrücke Lightfoots wieder auf und unterscheidet zwischen „the ask of dualism" und „the ask of self-discipline". Von dem ersten sagt er: „There is also a ascetism for the origin of which we must look outside Christianity in the oriental idea of the antagonism between mind and matter; and to this the N. T. will give place no, not for an hour" (181).

Erklärung ihrer Fleischenthaltung an. Freilich haben wir über sie wenig Nachrichten. Aber nach (Ps-) Philo[1] waren es sicher Vegetarier. Doch ist von einer Propaganda der Therapeuten außerhalb Ägyptens uns nichts bekannt.[2]

Es gibt allerdings eine Meinung, welche die Schilderung Philos nur als sein Idealbild eines gottgefälligen Lebens betrachtet, ohne daß es Therapeuten wirklich gegeben habe.[3]

Philo von Alexandrien († ca. 50 n. Chr.)[4] selbst aber, der ebenfalls für Fleischabstinenz eintritt, ist dazu von gnostischen Gedanken geleitet worden. Auch seine Weltanschauung ist dualistisch.

Vielfach wird die Meinung vertreten, die „Schwachen" seien Essener oder essenisch beeinflußte Judenchristen gewesen.[5] Aus den spärlichen Nachrichten, die wir über

---

[1] Περὶ βίου θεωρητικοῦ (4) 37 (ed. Leop. Cohn et Sigofr. Reiter 55, 14—16): Σιτοῦνται δὲ πολυτελὲς οὐδέν. ἀλλὰ ἄρτον εὐτελῆ, καὶ ὄψον ἅλες, οἷς οἱ ἀβροδίαιτοι παραρτύουσιν ὑσσώπῳ, ποτὸν δὲ ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστιν.

[2] Ihr Vegetarianismus „beweist eben nur Einflüsse der in Ägypten stark vertretenen orphischen Kreise" (v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 275). Übrigens behaupten einige, daß „die Therapeuten ein christlich-mönchisches Gebilde sind" (Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums 93). Vgl. Hirsch Grätz, Geschichte der Juden III 5, 1905, und P. Ernst Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Straßburg 1879. (Lucius wies auch nach, daß die Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ nicht von Philo, sondern christlichen Ursprungs sei.)

[3] Vgl. Emile Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie Paris 1908 (besonders La question des Thérapeutes 321/4).

[4] Bei Eusebius, Παρασκευὴ εὐαγγελική VIII 14 69/70 (ed. W. Dindorf 466): Οὐκ ἀναγκαῖον δὲ ἐπὶ τὴν τούτων (τῶν ζώων) ἀπόλαυσιν ὁρμῆσαι τὸ σοφίας συγγενέστατον χρῆμα τὸν ἄνθρωπον, μεταβαλόντα εἰς ἀγριότητα θηρίων. Διὸ καὶ μέχρι νῦν, οἷς λόγος ἐγκρατείας ἁπαξαπάντων ἀπέχονται, λαχανώδει χλόῃ καὶ καρποῖς δένδρων προσφήμασιν, ἡδίστῃ ἀπολαύσει χρώμενοι.

[5] Zuerst ist diese Ansicht wohl vertreten worden von Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Bonn 1857. 184 ff. Nach Wilhelm Mangold (Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen. Marburg 1884. 241 f) scheinen die „Schwachen" „christianisierte Essener gewesen zu sein; denn Askese mit dualistischer Unterlage der geforderten Enthaltungen kann sich nur in der Form des Essenismus innerhalb des Judentums geltend gemacht haben." (Dieselbe Anschauung vertrat M. schon in seinem Buche „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde", Marburg 1866, 59 Anm. Er hält das Judenchristen-

diese jüdische Sekte besitzen, wollte man nämlich schließen, daß ihre Anhänger Vegetarier seien. Aber nach neueren Forschungen werden sie wohl mit Unrecht als Fleischenthalter angesprochen.[1] Nun besteht doch darin gerade das Kennzeichen und die Eigenart der ἀσθενεῖς. Es ist einfach undenkbar, daß von all den Eigentümlichkeiten[2] des Essenismus bei den römischen „Schwachen" nichts übrig geblieben wäre, im Gegenteil ihr Merkmal in einer Enthaltung bestünde, die der Essener nicht übte!

---

tum in Rom für vorherrschend; die „Starken" sind ihm die gesetzlich Korrekten, die „Schwachen" die essenisch Übergesetzlichen.) Nach Jülicher (320) sind es „Überbleibsel jüdischen Denkens . ., mit denen wir hier zu tun haben, die natürlich in Proselyten-Kreisen sich mit dualistischen, anderm Boden entstammenden Anschauungen vermischt haben mochten. Essenische Anwandlungen waren damals weiter verbreitet." — Auch Bernh. Weiß (545) hält „jene judenchristliche Enthaltsamkeit" für „eine übergesetzliche Ängstlichkeit, wie sie in jener Zeit unter dem Einflusse essäischer Grundsätze im Judentume nichts Seltenes war". Es ist ihm „eine Ängstlichkeit, durch jeden über das notwendige hinausgehenden Genuß die religiöse Geltung des Christen zu gefährden" (551). Nach Lipsius sind die „Schwachen" „eine Minorität jüdischer Asketen, welche ähnlichen Grundsätzen huldigten, wie die Essäer und die späteren essäischen Ebioniten" (186). Ewalds (418) Meinung ist, die „Schwachen" seien, „bevor sie Christen wurden, essäisch erzogen worden und konnten sich von diesem ihrem essäischen Vorurteile noch nicht so leicht freimachen". Hausrath (Paulus 484) bezeichnet die römische Gemeinde als „streng pharisäische Eiferer des Gesetzes" und fährt dann fort: „Die essäische Askese, in der der religiöse Rigorismus der Heimat gipfelt, hat auch in diesem Kreise ihre Vertreter, und mancher sucht ein besonderes Verdienst darin, nur von Gemüse und Wasser zu leben und sich des Wein- und Fleischgenusses gänzlich zu enthalten . . . So stellt sich uns eine Gemeinde vors Auge, die gesammelt aus der transtiberinischen Judenschaft sich wesentlich als jüdische fühlt, im Halten der Tage, der Speisegesetze, der Fasten, teilweise sogar der Disziplin der Essäer huldigt, denen Fleisch und Wein an sich unrein waren." Ähnlicher Ansicht sind Luthardt, Meyer u. a.

[1] Vgl. Chr. Bugge, Zum Essäerproblem (ZntW XIV [1913] 145—174) 158; Riggenbach, Starken und Schwachen 659; P. Ernst Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum. Straßburg 1881. 55—57.

[2] „Die Essäer standen abseits von der eigentlichen jüdischen Volksmasse, sie waren Asketen und Mönche von mehr als pharisäischer Strenge" (Herford, Das pharisäische Judentum 39).

Meint man mit der Bezeichnung „essäisch“ aber nur die ganze Grundrichtung der römischen „Schwäche“, die Enthaltung aus Eifer für das Reich Gottes und aus Streben nach Reinheit, so überträgt man da eine Bezeichnung willkürlich, ohne die Sache zu treffen.

Im übrigen wäre noch zu beweisen, daß der Essenismus damals über Palästina hinausgekommen und bis nach Rom gedrungen wäre.[1] Nicht wahrscheinlich ist auch seine Einführung in Rom durch Kriegsgefangene.[2] Mit der Einwanderung christlich gewordener Essener zu rechnen, hieße noch eine neue Unwahrscheinlichkeit hinzufügen.

3. Christliche Gnosis.

Man geht nun noch einen Schritt weiter und glaubt in der römischen „Schwäche“ der essäisch oder pythagoräisch beeinflußten Christen die Keime zu finden für die später stärker und ausgeprägt dualistisch betonte Askese der christlich-gnostischen Richtungen. Die Verbindungslinien zieht man über den Ebionitismus zum Gnostizismus.

---

[1] Mangold hält das für sicher: „Der Essenismus mag leicht auch in einer volkreichen, aus den verschiedenen Elementen jüdischen Lebens gemischten Kolonie, wie wir sie in der in Rom angesiedelten Judenschaft vor uns haben, in kleineren Kreisen vertreten gewesen sein“ (a. a. O. 242). Dagegen mit Recht Rückert 368: „Was die Essäer als Liebhaber der Einsamkeit nach Rom geführt haben könnte, ist nicht wohl zu entdecken, an jedem anderen Orte der Erde möchte man sie eher suchen.“

[2] Das vertritt Mangold a. a. O. 242 Anm. 13: „Es ist verkehrt, die Essener nach einer späten Notiz des Plinius (hist. nat. V 17) nur in einem weltvergessenen Winkel am toten Meer suchen zu wollen; Josephus und Philo, die offenbar besser unterrichtet sind, erzählen, daß sie in kleinen Gemeinschaften in den Städten und Dörfern Palästinas gewohnt hätten, ja Philo, der die Zahl der palästinensischen Essener seiner Zeit auf etwa 4000 Köpfe schätzt, gibt sogar an, daß sie die Grenzen Palästinas überschritten und sich auch in Syrien angesiedelt hätten. Warum sollten also unter den Tausenden jüdischer Kriegsgefangenen, die seit den Zeiten des Pompejus nach Rom verpflanzt wurden, nicht auch Essener gewesen sein?“ Ähnlich B. Weiß 545. — Vgl. dagegen Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 561. Die Essener verwarfen übrigens auch den Kriegsdienst.

Hierher gehört die Ansicht, welche die römische „Schwäche" ebionitischen Ursprungs sein läßt.[1] Nach alten Nachrichten waren die Ebioniten Vegetarier.[2] Ihrer Enthaltung suchten sie gern durch Berufung auf die apostolische Zeit Ansehen zu geben und nahmen den Herrenbruder Jakobus und den Apostel Matthäus, die beide sich von Fleisch und berauschenden Getränken enthalten hätten, für sich in Anspruch.[3] Ob sie auch den Wein gemieden haben, ist unsicher. Von ihrem sagenhaften Stifter Ebion erzählten sie, er sei nach Rom gekommen.

Aber die Berichte, auf die man sich stützen kann, gehören alle der späteren Zeit an. Die Ebioniten, die sich selbst „die Armen" nannten und rein judenchristliches Gepräge trugen, haben zwar ihre letzte Wurzel im

---

[1] Besonders Ferd. Christian Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttgart 1845 In der 2. Aufl., hrsg. v. Ed. Zeller, Leipzig 1866/7, fehlen diese Stellen) findet in der römischen „Schwäche" eine „dualistische Weltansicht der Judenchristen, die sich vorerst praktisch zeigte", und führt die asketischen Grundsätze der Ebioniten auf „den Essäismus, die alttestamentliche Vorstellung von einer reinen und unreinen Schöpfung, und die bekannte jüdische Ansicht von der dem Heidentum besonders in seinem Opferkultus und dem damit verbundenen Fleischgenuß anhängenden Unreinheit" zurück. „Überhaupt macht man sich eine falsche Vorstellung von dem ältesten christlichen Judäismus, wenn man das ebionitische Element in demselben nicht höher anschlägt als gewöhnlich geschieht, und sich durch das entschieden Häretische, das die Kirchenlehrer in der späteren Gestaltung des Ebionitismus finden, abhalten läßt, den Ebionitismus in eine nähere Beziehung zum Judenchristentum zu setzen" (392/3).

[2] Epiphanius, Κατὰ αἱρέσεων I, 2 Haer. 30 (MPG 41), Hom. Clem. 3, 45 (ed. Dressel 103), 8, 15—17 (190 f), 12, 6 (258), 13, 4 (283), 15, 7 (312).

[3] Über Jakobus berichtet Hegesipp (b. Eusebius, Ἐκκλ. ἱστ. II 23, 5 [ed. Ed. Schwartz (GCS) 166]): Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν. Es ist wohl möglich, daß die Enthaltung dieser Apostel nur eine Erfindung der Ebioniten ist, um sich orthodox einzuführen. Ähnlich behaupteten sie übrigens auch von Petrus (bei Epiph. I, 2 Haer. 30, 15: [432]): Ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ αὐτοί, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης λέγουσιν, ἐπειδήπερ καὶ αὐτὸς Ἐβίων καὶ Ἐβιωνῖται παντελῶς τούτων ἀπέχονται. — Das Ebionitenevangelium macht (bei Epiph. 30, 13 [427]) aus den ἀκρίδες des Täufers (Mt 3, 4) ἐγκρίς und schob Lk 22, 15 ein μὴ ein, daß also Jesus das Passah nicht begehrte (Epiph. 30, 22 [442]).

palästinensischen Judentum, alle Zeugnisse über sie können aber nicht glaubhaft machen, daß die Bewegung in der Art des ebionitischen Synkretismus vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sei. Erst damals, als die jerusalemischen Judenchristen gezwungen waren, zu fliehen und die Stätte ihres Zusammenhaltes, als die ihnen noch immer der Tempel galt, zu verlassen, um im Heidenlande sich niederzulassen, waren die Bedingungen für eine solche ausgesprochen abgesonderte judenchristliche Bewegung gegeben. Dazu haben wir auch das ausdrückliche Zeugnis des Epiphanius,[1] daß der Ebionitismus erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden ist.

Im übrigen ist wenigstens später auch ihre Enthaltung von Fleischgenuß von ihnen dualistisch begründet worden. Epiphanius schreibt nämlich: „Wenn du aber einen von ihnen fragst, weshalb sie nichts Beseeltes genießen, so antworten sie unverständig, da sie nicht vermögen, einen triftigen Grund anzugeben, und sagen: Weil es aus leiblicher Gemeinschaft und Vermischung hervorgegangen ist, genießen wir es nicht.“[2] Es wäre also ein enkratitisches Prinzip, der Abscheu vor geschlechtlichem Umgange, der sie zu Vegetariern gemacht hat. Wir wissen ja von Epiphanius,[3] daß wenigstens in früherer

---

[1] Haer. 30, 2 (408). Er läßt übrigens die Ebioniten von den Nazaräern (nicht den Nasiräern) ausgegangen sein. Diese aber seien nicht vor der Zerstörung Jerusalems entstanden; nach Pella in der Dekapolis, wohin die christliche Urgemeinde vor der Katastrophe zog, weise uns auch seine Angabe über ihre Wohnsitze (vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 427/8). — „Die Zeugnisse, auf welche sich Baur stützt, lassen zwar wohl die Gewohnheiten der Ebioniten vom 2 Jahrhundert an erkennen, aber für die frühere Zeit geben sie keinerlei sichere Auskunft“ (Riggenbach, Starken und Schwachen 662).

[2] Haer. 30, 15 (432): Διὰ τὸ ἐκ συνουσίας καὶ ἐπιμιξίας σωμάτων εἶναι αὐτὰ οὐ μεταλαμβάνομεν. — Nach Kap. 18, 9 gaben sie auch zur Antwort: Χριστός μοι ἀπεκάλυψε.

[3] Haer. 30, 2 (408): Τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια . . . ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντα, ὅθεν διὰ τὸν Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου · [διὸ] καὶ τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσιν.

Zeit die Ehelosigkeit bei ihnen in besonderem Ansehen und großer Übung stand.[1]

Eben diese Tendenzen finden wir natürlich erst recht bei den verschiedenen Richtungen des ausgeprägten christlichen Gnostizismus, die man unter dem Namen der Enkratiten zusammenfaßt.[2] Nach Irenäus[3] zählt neben der Ehelosigkeit auch die Enthaltung von Fleisch zu den besonderen Merkmalen dieser Sekten und ihres Gründers Tatian. Von ihnen stammen wohl meist auch die Schilderungen der asketischen Lebensweise der Apostel in den apokryphen Apostelgeschichten. Sie können ebenso die römische „Schwäche" noch nicht beeinflußt haben.

Es ist also zum mindesten unwahrscheinlich, daß die römische „Schwäche" sozusagen den Anfang der ebionitisch-gnostischen Richtungen des späteren Christentums darstellt.

Man hat besonders in neuester Zeit versucht, eine heidnisch-jüdische Begründung der römischen „Schwäche" nachzuweisen.[4] Von all diesen Ideen der

---

[1] „Ebionitische und essäische Abstinenz war nicht ein harmlos Beiwerk, sondern Frucht einer der Paulinischen diametral entgegengesetzten Geistesrichtung, welche der Apostel nimmer in Schutz genommen oder gar verteidigt hätte" (Otto II 408).

[2] Stellen der Kirchenväter gegen ihre dualistische Askese z. B. bei Grotius II, 1 339. Vgl. Georg Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, der (96 ff.) auch das Ägypterevangelium christlichen Enkratiten zuschreibt, die vom Orphismus beeinflußt sind, und daraus den Spruch Christi anführt: Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. „Dieser Spruch wird doch am besten als Empfehlung einer vegetarischen Lebensweise gefaßt."

[3] Contra Haereses I 28 (39) (MPG 7 690 B).

[4] Daran denkt z. B. Olshausen 421: „Personen . . ., in denen zwar vorzugsweise jüdische Grundideen, aber mit heidnischen Elementen gemischt, herrschten . . . Solche Mischungen an und für sich heterogener Elemente sind in einer so aufgeregten Zeit, wie die apostolische war, nicht undenkbar. Unter den Neupythogoräern und anderen philosophischen Sekten des ersten christlichen Jahrhunderts hatte sich eine Art von religiös-ethischem Eklektizismus ausgebildet, der leicht Erscheinungen der Art hervorrufen konnte. . . . Eine solche Richtung mußte vom

Askese, die im Pythagoräismus und im Essenismus ihre besondere Ausprägung gefunden hatten, sei die damalige heidnische wie jüdische Welt erfüllt gewesen.

Neuerdings bemüht man sich ja besonders eifrig, der heidnischen (und jüdischen) Gnosis, auch schon für die Zeit des Urchristentums, eine christliche Gnosis an die Seite zu stellen. Die gnostischen Gedanken hätten entweder durch Gnostiker, die Christen wurden, oder auf anderem Wege (durch Schriften, Verkehr mit solchen Leuten) dort Wurzel gefaßt und auch u. a. die Askese der römischen Schwachen (wie den Libertinismus in Korinth) hervorgerufen. Der Hinweis auf die später entstandenen gnostischen Sekten soll diese Hypothese unterstützen, besonders aber auch eine Berufung auf die Paulusbriefe. Diesen Exegeten ist Paulus selbst der erste christliche Gnostiker. Er rede in der Sprache der Mysterien, kenne ihre Bilder und Begriffe und sei insbesondere gegen Gnostiker im eigenen Lager von großer Milde und Nachsicht.

Dieses Schema wendet man auch auf sein Verhalten den Römern gegenüber an. Aber zugegeben, daß Paulus die römischen „Schwachen" nicht hart behandelt — trotzdem wird man nicht behaupten können, daß er irgendwie ihren Standpunkt teilt oder billigt. Theorie und Praxis ist eben zweierlei. Paulus ist ja nicht nur der große Lehrer, sondern auch der weise Seelenführer, der das geknickte Rohr nicht brechen und den glimmenden Docht nicht löschen will, und der in allen Dingen, die nicht die Grundlagen des Glaubens und ihre sicheren Folgerungen betreffen, den Gläubigen Freiheit gibt. Grundsätzlich steht er ihrem Standpunkt scharf ablehnend gegenüber (14, 14); da aber jeder seinem Gewissen, besonders wenn es ihn antreibt, etwas „für den Herrn zu tun, zu folgen verpflichtet ist, und der Irrtum der „Schwachen" augenblicklich unüberwindlich ist, darum

---

pharisäischen Judentum zwar abgestoßen werden, aber mit essenischen Elementen konnte sie sich sehr leicht amalgamieren." — „The scruples, they were of half-Jewish, half-Oriental origin, analogous to similar practices among Jewish Essenes or Gentile Pythagoreans" (Jowett II 322).

befiehlt er, ihnen größte Rücksicht und Schonung zu zeigen.— Aber schon der Nachdruck, womit er sie „Schwache“ nennt und womit er s i c h s e l b s t mit der übrigen Gemeinde im Namen „die Starken“ zusammenfaßt (15, 1), sollte hindern, sein Wohlwollen anders wie auf pastorale Klugheit und Güte zu deuten.

Ist Paulus kein Gnostiker, so kann man aber auch die „Schwachen“ nicht so nennen. Denn des Apostels schonendes Verhalten ist doch Beweis genug, daß diese „Schwäche“ in ihren Grundgedanken nicht die Gefahr irgendeiner ketzerischen Beeinflussung der jungen Gemeinde in sich zu bergen schien. Die römischen „Schwachen“ waren — wenigstens in dem Stadium, das zu Pauli Ausführungen Anlaß gab — gewiß ungefährliche Querköpfe, zwar reichlich rechthaberisch und hochmütig, aber gutmeinend, auf die Rücksicht zu nehmen ein gutes Werk ist. Hätte Paulus mit ihnen irgendwie übereingestimmt, so hätte er gewiß nicht verfehlt, den Rat, den er der Gemeinde gab, mit Hinweisen auf die Gottwohlgefälligkeit freiwilliger Enthaltungen zu würzen. So tat er es den Korinthern gegenüber in der Frage des Götzenopferfleisches, wo die Rücksicht auf die „Schwachen“ zwar der erste, aber nicht der wichtigste Grund war, sie vom Genusse solchen Fleisches abzuhalten.

Oder sollte sich Paulus in der Beurteilung der römischen „Schwäche“ geirrt haben?[1] War sie wirklich nicht die Eigenart einzelner Leute, die sich, wenn auch langsam, wieder verlieren würde, sondern der Keim zu einer großen, häretisch werdenden Bewegung, den er hätte ersticken müssen? Ansätze zur späteren Gnosis haben sich auch in den Paulinischen Gemeinden schon damals gezeigt.[2]

Aber die Schilderung der „Schwachen“ durch Paulus macht doch ganz den Eindruck, als wenn er über sie vollständig unterrichtet und im Bilde wäre. Er kennt ihre Ansicht von der Unreinheit des Fleisches, weiß aber ganz genau, daß sie ihre Enthaltung jetzt ausschließlich aus dem Bestreben begründen, dem Herrn zu dienen, vollkommene

[1] Vgl. S. 78. [2] Vgl. 1 Tim 4, 3.

Christen zu werden. Er weiß ihr Benehmen und ihren Charakter ziemlich klar vor unsern Augen erstehen zu lassen. Er behandelt sie milde, ja, aber nicht aus Unkenntnis, sondern weil sie ihm alles andere sind als gefährliche Häretiker.

Es kommt auch gar nicht darauf an, ob sich aus der römischen „Schwäche" vielleicht später eine gnostisch-asketische Richtung entwickelt haben könnte. Darüber haben wir keine Nachrichten. Wir wären auf Vermutungen angewiesen. Weinel[1] spricht von der „vegetarischen Ängstlichkeit gewisser gnostischer Richtungen", die sich bereits hier finde. Es ist bekannt, daß es „auch asketische Richtungen in der Gnosis" gab, „die jeden Fleisch- (und Wein-)genuß verwarfen, überhaupt Enthaltungen von Speisen aller Art als Zeichen der Frömmigkeit betrieben."[2] Keime dazu mögen, wie auch zum gnostischen Libertinismus im Freiheitstaumel der Korinther, in der Enthaltung der römischen „Schwachen" zu finden sein. Jede Irrlehre ist im Grunde nur die Überspannung eines richtigen Gedankens. Aber wir haben kein Recht, jeden Libertinismus der Paulinischen Zeit gnostisch zu nennen, bloß weil im Zusammenhang damit das Wort „Gnosis" vorkommt, und jeder Askese gnostische Beweggründe unterzuschieben. Der vorliegende Text gibt wenigstens keine Berechtigung dazu.

Denn ganz allein darauf kommt es an, wie sich die „Schwachen" in Rom in dem Zeugnis des einzigen und zu-

[1] Echtheit der Paulin. Hauptbriefe 384. — W. gegenüber muß auch betont werden, daß sich Paulus über das Motiv der römischen Askese ganz klar ist — rein und unrein — und daß er darin keine Gefahr für den Glaubensstand der Gemeinde erblickt. Paulus „müht sich (noch) ganz von innen heraus" (wie immer, auch dann, wenn es gilt, feststehende Normen zu begründen) „um die Probleme" (388).

[2] Ebd. 377. — Auch Adolf Harnack (Lehrbuch d. Dogmengeschichte[4] I 262 Anm. 3) mutmaßt hier schon die Anfänge der christl. Gnosis: „Wir wissen, daß es von der ältesten Zeit an (vielleicht ist schon auf den Römerbrief zu verweisen) in den christl. Gemeinden Kreise von Asketen gegeben hat, die die völlige Enthaltung von der Ehe, den Verzicht auf den Besitz und eine vegetarianische Lebensweise unter dem Titel der christl. Vollkommenheit als unverbrüchliches Gesetz von Allen gefordert haben."

gleich zuverlässigsten Gewährsmannes, den wir haben, uns darstellen. Vergleichen wir nun Pauli Auftreten gegen gnostische Irrlehren in anderen Gemeinden damit, so steht fest: Wie er sie schildert und wie er sie behandelt, sind es keine Gnostiker. Er ist aber weder voreingenommen für sie noch schlecht unterrichtet. Also ist sein Urteil auch für uns maßgebend. Folglich dürfen wir nicht beginnenden Gnostizismus in der römischen „Schwäche“ vermuten.

III. Christlich begründete heidnische Gewohnheit.

Auf dem Rundgange durch die Fülle der zur Erklärung der Fleischenthaltung der römischen „Schwachen“ unternommenen Versuche sind folgende Ergebnisse erzielt worden:

Als ungenügend und nicht mit der Art und dem Wesen der ἀσθενοῦντες zusammenstimmend müssen abgelehnt werden die Erklärungen, die Scheu vor dem Götzenopferfleisch oder judenchristliche Gesetzlichkeit als Grundlage der Askese annehmen. Ebenso ist es mit dem Text, der den „Schwachen“ ausdrücklich in den Mund legt, daß das Fleisch κοινόν sei, und dem Verhalten des Apostels unvereinbar, auf einfache Askese aus sittlichen Beweggründen zu schließen.

Wegen der Begründung, daß das Fleisch „unrein aus sich selbst“ sei, sucht man die Wurzeln in einer Weltanschauungsaskese. Eine jüdische Gnosis, die vegetarisch gerichtet war, existierte nicht. Daß es sich um die ersten christlichen Gnostiker in Rom handelt, ist undenkbar. Pauli Verhalten gegen die „Schwachen“ zeigt ganz deutlich, daß er von ihrer Rechtgläubigkeit überzeugt ist. Leuten gegenüber, die ihre Enthaltung mit dualistischen Prinzipien begründen, wäre seine Milde unverständlich. Deswegen können es auch nicht überzeugte heidnische Gnostiker gewesen sein, die das Christentum angenommen hätten, ohne ihre heidnischen Anschauungen aufzugeben.

Anderseits sind aber die heidnischen asketisch-gnostischen Bewegungen die einzigen zeitgenössischen Erscheinungen, die irgendwie mit der römischen „Schwäche" in Verbindung stehen können. Es handelt sich ja nach des Apostels Zeugnis um eine „ἀσθένεια τῇ πίστει", eine Schwäche, Unvollkommenheit im Glauben, die darin besteht, daß das Fleisch als κοινὸν δι' ἑαυτοῦ betrachtet wird, eine Anschauung, die nur aus der vorchristlichen Zeit ihrer Anhänger stammen kann. Paulus selbst gibt uns also die Berechtigung, zwischen beiden Enthaltungen die Verbindungslinie zu ziehen. Die römischen „Schwachen" waren heidnische Gnostiker, bevor sie Christen wurden. Als sie sich zum Herrn bekannten, haben sie ihren Irrtümern abgeschworen, aber die ihnen lieb und wert gewordene Gewohnheit des Vegetarismus behielten sie bei samt dem Schlagwort, womit sie sie früher begründeten. Nur stellen sie sich jetzt rückhaltlos auf den Standpunkt, damit den Herrn ehren zu wollen, ja betrachten diese Enthaltung, die für sie als fromme Heiden etwas der Gottheit Wohlgefälliges war, jetzt erst recht als Pflicht des Anhängers der wahren Religion. Denn es ist nicht nur ein Widerwille gegen alles Fleisch in ihnen zurückgeblieben[1] — dann wäre die Begründung τῷ κυρίῳ lächerlich —, sie haben vielmehr die Überzeugung von der Gottwohlgefälligkeit ihrer Werke. Früher war es nun freilich nicht nur religiös-ethische Askese gewesen, die sie zur Enthaltung getrieben hatte.[2] Es waren

[1] Benson (u. a.) glaubt der Erscheinung Genüge zu tun, wenn er sie als einfache „idiosyncrasies" gewesener Juden oder essenischer oder heidnischer Asketen betrachtet: „Here weakness of faith does not seem to be so much a scruple as a physical repugnance. . . . a antipathy, the result of long-continued prejudice and practice" (453). Damit wäre zwar ihre milde Behandlung durch den Apostel erklärt, aber Widerwille ist keine Überzeugung, wie wir sie bei den „Schwachen" voraussetzen müssen.

[2] „Im Gegensatz gegen die herrschende Sittenlosigkeit und Genußsucht gingen viele edlere Gemüter zur strengen Verleugnung zurück . . . Solche Eklektiker nun, von der Allgewalt des Christentums angezogen, setzten auch als Christen ihre gewohnte Lebensweise fort" (Olshausen 421).

gnostische Ideen, die sie beeinflußt hatten — woher sollten sie sonst das Schlagwort haben, mit dem sie sogar noch als Christen ihre Sache verfechten? Der Ausdruck κοινὸν δι' ἑαυτοῦ, zwar seines dualistischen Inhalts entleert und nach christlicher Anschauung umgedeutet, beweist ihre Herkunft aus der heidnischen Gnosis.

Die Heiden, die ihre religiöse Sehnsucht zur christlichen Religion führte, waren sicher nicht die schlechtesten. Viele, vielleicht die Mehrzahl, werden den Umweg über das jüdische Proselytentum gemacht haben.[1] Ein Teil von ihnen hat aber sicher die Wahrheit erst in anderen Tempeln und Mysterien gesucht. So wäre es leicht möglich, daß sich auch in der römischen Gemeinde einige christlich gewordene heidnische Gnostiker befunden haben. Sie stellten höhere Anforderungen an die neue Religion als andere, sie fanden auch eine Lehre, die an Erhabenheit alle ihre gnostischen Lehren bei weitem übertraf. Wenn sie aber bisher so viel Wert auf die Askese, insbesondere die Fleischenthaltung, legten, werden sie diesem Punkte auch weiter ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben. Denn es ist verständlich, daß sie nicht geneigt waren, aufzugeben, was sie aus religiösen Beweggründen auf sich genommen hatten.

Nun fanden sie zwar im Christentum kein Verbot des Fleisches, auch keine allgemeine Fleischenthaltung in der Gemeinde, aber hohe Wertschätzung der Askese.

Sie fanden Fastengebräuche und die Lehre von der Pflicht des Christen, alles zu meiden, was ihn zur Sünde führen könnte. Das genügte ihnen, daß sie sich nicht nur berechtigt glaubten, ihre Enthaltung im Christentum fortzusetzen, sondern daß sie jetzt erst recht für sich und die anderen eine Pflicht daraus machen wollten.[2] Das Schlag-

[1] Vgl. S. 137 Anm. 3.

[2] Man kann es Konvertiteneifer nennen. „Etwas Unreifes und Unausgeglichenes haftet ihnen noch an. Der Bruch mit der nichtchristlichen Vergangenheit ist noch nicht energisch genug vollzogen. Anderseits drängt ein Konvertiteneifer die religiöse Betätigung stark auf Gebiete, die in der Peripherie liegen, und legt auf Äußerlichkeiten großen Wert" (Sickenberger 252).

wort κοινὸν δι' ἑαυτοῦ haben sie mitgebracht, ohne aber ferner damit dualistische Grundsätze vertreten zu wollen.

Wenn wir uns in das Christentum der paulinischen Gemeinden versetzen, wird es uns nicht schwer, noch einen Schritt weiter zu gehen, und die Anschauung zu finden, die den römischen „Schwachen" weiter dazu dienen konnte, auch im Christentum ihre Behauptung von der Naturunreinheit des Fleisches (für den Genuß) aufrecht zu erhalten. Sie begründen ihre Askese vielleicht eschatologisch und halten sich für verpflichtet, zur ursprünglichen Lebensweise der Menschen zurückzukehren.

Von eschatologischen Ideen war die ganze christliche Gedankenwelt erfüllt. Man erwartete vielfach bald den Anbruch des messianischen Reiches. Paulus bietet in seinen Briefen die Belege hierfür. Diese Parusieerwartung[1] aber war nicht ohne Einfluß auf die Lebensweise der Christen. In Korinth z. B. entsteht eine Ehefeindlichkeit. Die früheren Gnostiker der römischen Gemeinde treten in den Bann dieser Idee. Im Bestreben, sich der messianischen Herrlichkeit wert zu machen, geben sie sich jetzt Mühe, ihre Enthaltung fortzuführen, um in ihren Lebensgewohnheiten an den Urzustand der Menschheit sich anzupassen. Sie wußten, daß vor Noe und den Patriarchen nach Gottes Anordnung kein Fleisch gegessen wurde (Gn 9, 1—3).[2]

---

[1] Auch Zahn denkt an christliche Asketen (von der Art des Jakobus), bei denen die Parusieerwartung vielleicht eine Rolle spielte; ähnlich Toussaint 294. — Godet (II 505) sagt: „Il n'est pas impossible qu'à cette réaction contre les abus de la vie civilisée, telle qu'elle se présentait partout à cette époque, se joignait le besoin de remonter au delà même de la loi mosaique, jusqu'au mode de vivre primitif de l'humanité dans le temps de sa plus grande simplicité." Fleisch und Wein seien ja erst nach der Sintflut erlaubt worden. Es ist freilich viel schwieriger, wahrscheinlich zu machen, daß diese Askese durch das Lesen des Alten Testamentes entstanden ist, als daß die Praxis schon bestand und erst nachträglich dadurch begründet wurde.

[2] v. Hofmann (III 576) hält die „Schwachen" für Asketen, die das Bedenken hatten, „ob es sich mit der Heiligkeit der Gemeinde Gottes vertrage, solches zu genießen, auf das der Mensch nicht von Anfang angewiesen sei, und das der Christ eben deshalb besser entbehren als

Sie wußten auch, daß in der Schilderung des kommenden Friedensreiches bei Isaias (11, 6ff) der Friede der Tiere untereinander und der Menschen mit den Tieren ein Blutvergießen ausschliessen sollte. Aus dieser Auffassung konnte sich wohl die Bezeichnung jeder animalischen Speise als „unrein", ja die Pflicht der Enthaltung davon als Vorbereitung auf die kommende Parusie entwickeln. Trotzdem verdienen sie die Bezeichnung als „Schwache", da sie fälschlich glauben, im neuen Messiasreiche würde Wert auf Speise und Trank gelegt.

Mitgewirkt haben wird vielleicht auch „die Ueberspannung des christlichen Gegensatzes von Welt und Gottesreich",[1] den in ihrer Enthaltung zu betonen sie sich zur Pflicht gemacht haben mögen.

Solchen Schwärmern gegenüber durfte Paulus ruhig, milde und duldsam sich zeigen. Es handelt sich um einzelne Übereifrige, von denen nicht zu befürchten ist, daß sie Zuzug aus der Gemeinde oder von auswärts bekämen. Ihre ausdrückliche Betonung, daß sie es „für den Herrn"

Wohllebens halber genießen werde." — Auch der Talmud spricht davon. „Es ist der zwiefache Standpunkt gegenüber der Speisegesetzgebung, welcher in dem . . . Midrasch zu Ps 146, 7 sich in der These und Antithese ausspricht: In Zukunft wird Gott für genießbar erklären, was er bisher verboten, und: Auch in Zukunft wird er es nicht für genießbar erklären. Die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere ist, wie dort gesagt wird, dem noachischen Gesetzgebungsworte Gen. 9, 3 noch fremd und geschah später zu pädagogischem Zwecke: damit Gott sehe, wer seine Worte gehorsam hinnehmen werde und wer nicht" (Delitzsch 96).

[1] Mangold, der die „Schwachen" für Essener hält, sagt (D. Römerbrief u. s. gesch. Voraussetzungen 241): „Damit (mit dem κοινόν) werden die ἀσθενοῦντες als Asketen charakterisiert; sie wollten mit ihren Enthaltungen eine Konsequenz dualistischer Anschauungen über die Materie der Gemeinde zwar nicht aufdrängen — sonst hätte der Apostel die ganze Sache nicht als Adiaphoron behandeln dürfen —; aber sie hielten trotz ihres Christenstandes dieselbe für ihre Person in der gewohnten Praxis fest, vielleicht, weil die Überspannung des christlichen Gegensatzes von Welt und Gottesreich Anknüpfungspunkte für ein solches Verfahren bot". — Nach Delitzsch (98) war es „nicht ängstliche Scheu vor Berührung mit dem Heidentum . . ., sondern die Meinung, daß die Zeit nicht danach angetan sei, sich solche Genüsse zu gönnen".

tun, zeigt deutlich, daß ihr Seelenheil sowenig wie der Glaubensschatz der Gemeinde auf dem Spiele steht.

Umgekehrt wären die Folgen eines rigorosen Vorgehens viel schwerer. Es ist Gefahr, daß sie abfallen; das würde das Ansehen des christlichen Namens bei den Heiden schwer schädigen. Man kann sie auch nicht von ihrer Anschauung abbringen; auch wenn man sie so weit brächte, ihre Enthaltung aufzugeben, würden sie gegen ihr Gewissen essen und sündigen. Also Duldung und größtmögliche Rücksichtnahme!

Paulus hat keine Sorge, daß auf diese Weise etwa heidnisch-gnostische Anschauungen sich in der Gemeinde einnisten könnten. Die „Glaubensschwäche" wird die Zeit heilen, und eines Tages wird auch der Glaube dieser „Schwachen" so vollkommen sei, daß sie die wahre christliche Freiheit begreifen lernen, die zwar Abtötung freiwillig auf sich nimmt, aber nichts, was Gott geschaffen hat, für unrein und darum verboten hält.

XVIII.

Die „Tagebeobachtung".

1. Ihr Zusammenhang mit der „Schwäche".

Die meisten Exegeten sehen in den Versen 5. 6 noch ein weiteres charakteristisches Merkmal der „Schwachen", eine Beobachtung von gewissen Tagen.[1] Nachdem Paulus die „Schwachen" zurechtgewiesen, daß die sich anmaßten, über die Freieren, die doch nicht ihre, sondern des Herrn Diener seien, zu richten, fährt er fort: „Denn[2] der eine beurteilt[3] einen Tag vom anderen, der andere aber beurteilt jeden Tag.[4] Jeder soll in seinem eigenen Innern überzeugt sein. Wer auf den Tag denkt, denkt darauf für den Herrn,[5] und wer ißt, ißt für den Herrn, denn er dankt

---

[1] Merkwürdigerweise scheint Al. Schaefer auch für Korinth einen „Tagestreit" neben dem Speisenstreit anzunehmen: „Wir . . . beachten, daß der Brief in Korinth geschrieben worden und daß daselbst gerade die Anschauungen der Juden- und Heidenchristen über das Verboten- oder Erlaubtsein jeglicher Speise und das Halten jüdischer Feste so auseinander gegangen, daß dem Apostel keine geringen Sorgen daraus erwachsen waren" (389).

[2] Ob man hier γάρ liest oder nicht, verändert den Sinn und Zusammenhang kaum. „Das durch ℵ* ACP, fast alle Lat (z. B. dg. trotz DG) Goth ansehnlich bezeugte γάρ mag eine Glosse sein, ist aber sinngemäß" (Zahn 572 A 7).

[3] κρίνειν probare = auswählen, einen Tag vor dem andern (Grimm), dann auch probare = sacrum habere, einen Tag heilig halten; am besten wohl: aussondern. Manche (z. B. Otto, Fritzsche) haben ἡμέραν παρ' ἡμέραν mit „einen Tag um den anderen" übersetzt (das klassische „alternis diebus").

[4] Die meisten Exegeten fügen zu „jeden Tag" hinzu „in gleicher Weise" oder „gleich". Dieser Zusatz ist unnötig, wenn man die Tage auf Fasttage bezieht.

[5] Spätere Textrezensenten (C³ LP al sy) hielten es für nötig, zu ergänzen: καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ, was überflüssig ist,

Gott; und wer nicht ißt, enthält sich für den Herrn, er dankt auch Gott" (14, 5. 6).

In der Gemeinde herrscht also auch ein Unterschied in einer Tagebeobachtung, indem entweder der „Schwache" oder der „Freie" bestimmte Tage hält, während der andere jeden Tag gleich hält.

Paulus stellt hier den Tagebeobachter und den Nichtbeobachter auf dieselbe Stufe, wenn sie nur in ihrem Gewissen von der Richtigkeit ihres Standpunktes überzeugt sind (V. 5). Es genügt ihm für diese Anerkennung des beiderseitigen Standpunktes, daß es „für den Herrn" geschieht.[1] Unter ganz demselben Gesichtspunkte sei das Essen oder Nichtessen zu beurteilen, denn auch hier sei der Beweggrund die Rücksicht auf den Herrn, was ja schon durch das Tischgebet gezeigt wird.

Man hat auch hier nur eine prinzipielle Darlegung sehen wollen, die ihrer tatsächlichen Grundlage in Rom entbehrte.[2] Aber so wie es „Schwache" in Rom wirklich gab, existierten auch „Tagehalter".

---

da das φρονεῖν gut auf beide gehen kann (deswegen die Wahl des neuen Verbums). — Manche Exegeten, z. B. Spitta, wollen den ganzen Passus als nicht hereingehörig und unecht streichen.

[1] Weinel findet hier eine prinzipielle Darlegung des Apostels, wie dieser sie sicher nicht beabsichtigt hatte: „Natürlich gibt es auch für Paulus prinzipiell nicht etwas äußerlich Heiliges; heilig ist allein der gute Wille. ‚Heilige Tage', an denen man nicht arbeiten darf, kennt er nicht mehr; er rechnet es dem Menschen als Schwäche an, wenn er einen Tag dem anderen vorzieht, Röm 14, 5, d. h. an dem oder jenem Tag als einem heiligen oder einem Unglückstag — beides liegt für das Altertum nahe beieinander — alle Arbeit unterläßt" (Biblische Theologie des Neuen Testaments [Grundriß der Theologischen Wissenschaften III 2] Tübingen 1911. 339). — Diese Gleichstellung der Tagehalter mit den Nichthaltern soll aber keine Proklamation der Abschaffung jedes heiligen Tages bedeuten, sondern geschieht hier nur aus pädagogischen Motiven. Paulus hat auch das Essen und das Nichtessen gleichgestellt, trotzdem er deutlich zu erkennen gibt, daß die Nichtesser „Schwache" sind und ihre Enthaltung nach seiner Überzeugung nicht richtig ist.

[2] „St. Paul does not in the Romans condemn any one for adherence to this practice, but simply considers the principles which underlie the question, as illustrating (hence γάρ) the general discussion of the chapter" (Sanday-Headlam 386).

Man hat nun gemeint, der Schwierigkeiten der Verse Herr zu werden, wenn man sie als einen Hinweis Pauli auf andere Gebräuche betrachtet, an denen die „Schwachen" nicht beteiligt wären, und denen gegenüber die Gemeinde schon immer die Duldung übte, zu der Paulus im Falle Fleischenthaltung erneut aufforderte.[1]

Paulus hätte sagen wollen: „Die Regel, daß jeder, der etwas ‚für den Herrn' tut, auch nur vom Herrn abgeurteilt werden kann, daß niemand sich über ihn zum Richter aufzuwerfen berechtigt ist, ist bei euch ja schon in Übung bei der Tagebeobachtung. Es gibt bei euch solche, die bestimmte Tage halten, und solche, die es nicht tun, beide genießen die gleiche Duldung; sie müssen nur davon überzeugt sein,

---

[1] Ewald, der die Stelle vom Halten des „Herrentages" allein erklärt, sagt: „Auch wird das Ganze hier nur als ein Beispiel erwähnt: Daß die hier gemeinten Ängstlichen etwa mehr heilige Tage gefeiert hätten, erhellt aus gar keinen Anzeichen, da der Apostel im ganzen Abschnitte nur von Speise redet" (420). — Rückert „scheint es wahrscheinlicher, Paulus erwähne diese Verschiedenheit mit Bewußtsein nur beiläufig, nämlich als ein Beispiel von einem anderen Gegenstande, wo ebenfalls Meinungsverschiedenheit stattfinde, ohne Unterschied im Wesen des christlichen Lebens, um dadurch seine Behauptung in Bezug auf den eigentlichen Streitpunkt, nämlich das Fleischessen, zu verstärken" (596). — Philippi unterscheidet die κρίνοντες τὴν ἡμέραν (V. 5) von den λάχανα ἐσθίοντες (V. 2): „Erstere waren die strengen, wahrscheinlich palästinensischen Judenchristen, welche geneigt waren, nicht die Heidenchristen, sondern nur die freieren, ethnisierenden Judenchristen wegen ihrer Nichtbeachtung des mosaischen Nomos zu richten . . .; letztere hingegen waren die freieren, wahrscheinlich hellenistischen Judenchristen, an welche sich auch ein Teil der befangeneren Heidenchristen angeschlossen haben mochte, welche wiederum ihrerseits die freieren Heidenchristen, zu denen sich auch einige der freiesten Judenchristen halten mochten, wegen ihres unterschiedslosen Genusses der κρέα und des οἶνος . . . zu richten geneigt waren" (558). — Ebenso meint Theodor Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche (in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[3]. Leipzig 1908. 160—208 351—375) 354: „Die römischen Asketen sollen hören, daß sie den im Punkte der Nahrungsmittel freisinnigen Mitchristen wenigstens die gleiche Duldung schuldig sind, welche Paulus und die Heidenchristen gegen diejenigen jüdischen Christen üben, die ihrer ererbten Sitte in der Feier heiliger Tage glauben treu bleiben zu sollen." Ähnlich v. Hofmann, Luthardt.

daß sie richtig handeln. So handeln aber auch der Essende wie der Nichtessende aus religiösen Beweggründen — das beweist schon ihr Tischgebet. Also verlange ich von euch nichts Neues, wenn ich auch für den Enthaltsamen, den Schwachen Duldung verlange."

Diese Annahme räumt zwar die Schwierigkeiten der Erklärung aus dem Wege, würde aber den Zusammenhang der Verse zerreißen. Dieser ist besser gewahrt, wenn die „Tagehaltung" in Verbindung mit der „Schwäche" bleibt.[1]

Zwei große Gruppen von Erklärern können wir unterscheiden. Die einen wollen in der „Tagehaltung" ein neues Merkmal der ἀσθενοῦντες sehen, nämlich Festtagsheiligung, andere betrachten sie als mit der Fleischenthaltung eng in Verbindung stehend und sehen darin Halten von Fasttagen. Endlich kommen einige darauf, ein abergläubisches Unterscheiden von Glücks- und Unglückstagen anzunehmen. Die Darstellung der verschiedenen Erklärungen wird die endgültige Entscheidung ermöglichen.[2]

2. A. Festtage.

Diejenigen Exegeten, die den „Schwachen" noch eine besondere Heilighaltung gewisser Festtage zuschreiben, spalten sich in zwei Parteien; die eine denkt an die Feier jüdischer Festtage, Sabbate, Neumonde[3], die

[1] „Ein weiteres Argument gegen das Verständnis dieser Verse als erläuterndes Beispiel ist dies, daß Vers 5 in eine Mahnung ausläuft, und das wäre bei einem Beispiel unangebracht . . . es wäre . . . etwa zu erwarten: οὕτως καὶ ὁ ἐσθίων κτλ." (Feine, Römerbrief 42).

[2] Die Erklärung dieser Verse richtet sich natürlich nach der Auffassung, die der betr. Autor von der „Schwäche" hat. — Manche begnügen sich mit einer allgemeinen Deutung, z. B. „(Judaeus) elegit diem aliquam, praeter aliam diem, aptam scilicet laetitiae, maerori, jejunio, feriis et caet." (Cornelius Mussus 591); „Äußere Tagesheiligung" (Beck II 211); „Der eine unterscheidet mit richterlicher Genauigkeit die einzelnen Tage, indem er dem einen vor dem andern eine Auszeichnung gibt" (Umbreit 139).

[3] Dieser Meinung sind im Großen und Ganzen alle die Exegeten, die mosaische Gesetzlichkeit oder überhaupt jüdischen Einfluß bei der „Schwäche" annehmen.

andere an die Sonntagsfeier.[1] Die Gewissenhaften, die die Tage halten, sind dann beide Male die „Schwachen". Die Gemeinde fühlt sich entweder nicht mehr an die jüdische Sabbatfeier gebunden oder noch nicht verpflichtet, einen neuen „Herrentag" zu halten. Sie hält „jeden Tag" gleich heilig, was sicher auch nach Gottes Wohlgefallen sei.

Wenn die römischen „Schwachen" übereifrige Judenchristen waren, wie man bei der ersten Ansicht festhalten muß, so ist es selbstverständlich, daß sie den Sabbat und die jüdischen Feiertage gehalten haben. Die Frage ist nur, ob diese „Tagebeobachtung" ein Streitpunkt in der römischen Gemeinde war und als solcher von Paulus angeführt wird. Das hängt davon ab, ob man V. 5—10 als Begründung von V. 4 betrachtet oder mit V. 5 einen ganz neuen Abschnitt beginnen läßt. Im ersten Falle scheint der Apostel die „Tagebeobachtung" nur als Beispiel anzuführen, an dem er die richtige Stellung der Gemeinde zur Enthaltung der „Schwachen" deutlich machen will. Im letzteren Falle aber führt Paulus ein neues Kennzeichen der „Schwachen" an. V. 5 steht dann zu V. 2 parallel. Auch hier werden zwei Extreme geschildert: die einen — die „Schwachen" — beobachten „Tage", die anderen nicht. So wie aus V. 2 hervorgeht, daß der Allesesser und der Asket die beiden entgegengesetzten Richtungen vertreten, während die Gemeinde den goldenen Mittelweg geht, so ist auch hier zwischen dem eifrigen Beobachter der jüdischen Festtage, dem „Tagebeobachter", und dem, der sich um gar keine besonderen Tage kümmert, wohl Platz für andere, z. B. den Halter des „Herrentages", wobei wir offen lassen müssen, ob überhaupt damals dieser schon den Charakter eines Feiertages hatte. Daß Paulus diesem Streitpunkte im besonderen nur anderthalb Verse widmet, ist vielleicht ein Zeichen dafür, daß die Sabbatfrage

---

[1] „Mancher Christ feiert z. B. den Sonntag als den Tag des Herrn besonders heilig, einem andern sind alle Tage heilige Herrentage. Nur so lassen sich diese Worte verstehen" (Ewald 420).

die Gemüter nicht so sehr beunruhigt; übrigens können die Verse 3—4 auch hier eine gewisse Ergänzung bilden. V. 6 vereinigt die beiden Streitpunkte, und von V. 7 ab sind die Ausführungen für beides passend. Allerdings redet Paulus später nur vom Ärgernisgeben durch Speise und Trank, aber einmal könnte man das ἐν ᾧ... προσκόπτει (V. 21) wohl auf die Tageheobachtung beziehen, dann aber besteht für die Gemeinde jedenfalls die Unmöglichkeit, der Empfindlichkeit der „Schwachen" auch in diesem Punkte nachzugeben und dieses Ärgernis durch rücksichtsvolles Halten des Sabbats zu vermeiden.

Großen Bedenken begegnet aber diese Erklärung, wenn man sich die Zusammensetzung der Gemeinde vergegenwärtigt. Es kann nämlich als von vornherein ausgeschlossen gelten, daß nur solche „Schwache", die in der Haltung der gesetzlichen Vorschriften so übertrieben ängstlich gewesen wären, den Sabbat gehalten hätten. Vielmehr haben sicher nicht nur ruhig denkende Judenchristen, sondern auch frühere heidnische Proselyten sich von dieser Feier, die die Apostel selbst respektierten, nicht abhalten lassen.[1] Die

[1] Zur Sabbatheiligung in der jüdischen Diaspora vgl. Fl. Josephus, Κατὰ Ἀπίωνος II 39 [282] (ed. S. A. Naber 288): Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πλήθεσιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρος, οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, ἔθος οὐ διαπεφοίτηκε, καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς ῥᾳστώνην ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται (vgl. Antiqu. XIV 7, 2 [110] ed. Naber 242). — Nach Bousset (Religion des Judentums 109) „scheint das Sabbatgesetz in der (jüdischen) Diaspora mit noch mehr Eifer innegehalten und verehrt zu sein als in Palästina." Zeugnisse dafür z. B. Philo, Vita Moysis II (4) 17 f (ed. Leop. Cohn 204), II [III] (27) 209 f (248 f), De specialibus legibus II (De septenario) (6) 62 (102), De religiosa Mosaicae reipublicae forma (bei Eusebius, Praep. evang. VIII 7, 12 f ed. Dindorf 417); Nikolaus v. Damaskus (bei Fl. Josephus, Antiqu. XVI 2, 4 [43] ed. Naber 7). „Gerade im Ausland hat man von jeher die noch übrig gebliebenen Besonderheiten des Judentums, Sabbat und Feste, Speisegesetze und die nicht mit dem Tempelkult in Verbindung stehenden Reinigungsvorschriften auf das intensivste gepflegt" (Bousset a. a. O. 408). — Über den Sabbat, der „ein allgemeiner Ruhetag freudigen und festlichen Charakters" war, vgl. Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern

Tagebeobachtung ist in diesem Falle sicher kein charakteristisches Merkmal der „Schwachen“ gewesen.

Abgesehen davon, daß die Verse 1—6 eine Einheit bilden und vor Vers 5 schwer ein Einschnitt zu machen ist, dürften auch die Ausdrücke, die Paulus gebrauchte, schlecht auf die Beobachter des mosaischen Gesetzes passen. Der jüdische Festkalender trat als Ganzes an den Einzelnen heran und ließ ihm nicht die Wahl, ob er Tage halten wollte oder nicht. „Auch wenn Christen nur einen Teil der jüdischen Feste beobachteten, paßt die gewählte Ausdrucksweise noch nicht.“[1] φρονεῖν ἡμέραν kann nur ein Auswählen von einzelnen Tagen bedeuten. Die Festtagshaltung wird von Paulus sonst anders bezeichnet.[2] Der Gegensatz des φρονεῖν ἡμέραν, das φρονεῖν πᾶσαν ἡμέραν wäre immerhin auch ein etwas merkwürdiger Ausdruck für den Sinn „keinen Tag heilig halten“.

Wenn man an das Halten des Herrentages[3] denkt, so klingt es ebenfalls unwahrscheinlich, daß ausgerechnet die „Schwachen“ ihn als einzige beobachtet haben sollen, und daß in der Gemeinde ganz allgemein jeder (auch jüdische) Feiertag verpönt gewesen wäre. Das verträgt sich nicht mit unserer Kenntnis vom Urchristentum.

Weder die Haltung des Sabbats, noch die des „Herrentages“ kann also ein ausschließliches Merkmal der

und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie (Leipziger Semitische Studien II, 5). Leipzig 1907. — „Der Neumond wurde zwar im Tempel durch Darbringung eines besonderen Opfers, wobei mit Trompeten geblasen wurde, gefeiert und fand auch an den Neumonden eine Verlesung des Gesetzes in den Synagogen statt, aber ein eigentlicher Feiertag war er gewöhnlich nicht. Nur der siebente Neumond, der erste Tischri, der auch der Tag des Trompetenschalles hieß und an dem das bürgerliche Jahr begann, war ein Festtag“ (Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 483). Vgl. auch Missionspredigt des Petrus 3 (Hennecke 170). — Griechen und Römer kannten keine Woche und darum auch keinen 7. Tag als Ruhetag; vgl Joseph Agar Beet, The Jewish Sabbat and the Lord's Day (Exp II 8 [1887] 338—350).

[1] Feine, Römerbrief 46. — Vgl. Th. Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche.

[2] z. B. Gal 4, 10; Kol 2, 16. Hier steht jedenfalls ἡμέρα immer in der Einzahl, bedeutet also einen einzelnen oder einzelne Tage.

[3] 1 Kor 16, 2; Apg 20, 7; Apk 1, 10.

„Schwachen" sein. Denn in beiden Fällen stünde ihnen eine Gemeinde gegenüber, die überhaupt keine „Tage" hält. Das ist aber in beiden Fällen undenkbar.[1]

Die erste Auffassung hängt übrigens aufs engste zusammen mit der Vorstellung, die „Schwäche" in Rom wäre judenchristlicher Übereifer. Diese Auffassung mußte abgelehnt werden. Die herausfordernde Haltung der jüdischen „Tage"[2] wäre ein neuer Zug im Bilde dieser Judaisten, der sie den von Paulus so milde und gütig behandelten „Schwachen" noch unähnlicher macht.[3]

Unannehmbar ist auch die Ansicht Feines,[4] „daß für gewisse gottesdienstliche Übungen und Feiern, zu denen die Agapen mitzurechnen wären, von den „Schwachen" bestimmte Tage bevorzugt worden seien, während den „Starken" jeder Tag für gleich gegolten habe". Das wäre doch nur möglich gewesen, wenn die „Schwachen" für sich Gottesdienst gehalten oder eine Hausgemeinde für sich gebildet hätten. Denn schon damals galt jedenfalls der „Herrentag" als der Tag der Agapen und des Gemeindegottesdienstes, und es wäre undenkbar, anzunehmen, Paulus hätte eine grundsätzliche Differenz in diesem Punkte

[1] Auch wenn die römische Gemeinde nicht überwiegend judenchristlich war, gilt für sie, was Mangold (Der Römerbrief u. d. Anf. d. Röm. Gemeinde 59 Anm.) sagt: „In judenchristlichen Gemeinden, zu denen auch die römische gehört, ist die Sabbatfeier gewiß anfänglich ganz allgemein beibehalten worden (Constit. apost. II, 59; VII, 23; Can. apost. 68); das Festhalten an der Sabbatfeier kann also kein unterscheidendes Merkmal der „Schwachen" gewesen sein."

[2] Um diese zu beseitigen, macht Beck (214) einen Unterschied zwischen κρίνειν und δογματίζειν: „Etwas Anderes ist es, wenn man die Speise-Einschränkungen, Unterscheidung heiliger Tage und dergl. über die individuelle Sphäre hinaus als δογματίζειν, als allgemein christliche Lehr- und Lebenssatzung, als Kirchensatzung fassen, bindend für Andere machen will."

[3] „Von einem Feiern jüdischer Festtage, das doch Paulus Gal 4, 10 so anders beurteilt, kann hier schon darum nicht die Rede sein, da eine jüdische Festfeier im Zusammenhange mit der angeblich von den Judenchristen Roms noch festgehaltenen Bedeutung der Gesetzeswerke durchaus nichts so Unverfängliches, für Paulus leicht zu Gestattendes war (Bernh. Weiß 551). „»Judaistische« Propaganda im Sinne von Gal 4, 10 anzunehmen verbietet die tolerante Haltung des Apostels" (Lietzmann 65)

[4] Römerbrief 47.

geduldet. Dadurch war aber auch schon damals der Sonntag als mindestens gleichberechtigt neben den Sabbat getreten. Eine größere Feier des Sabbats oder Sonntags als durch Gottesdienst und Gebet, etwa durch Arbeitsenthaltung, war ja durch die soziale Stellung des Großteils der Gemeinde von vornherein ausgeschlossen.[1]

In Verbindung mit ihrer Erklärung der römischen „Schwäche" als Rückkehr zur Einfachheit und Naturgemäßheit des Lebens wollen einige Exegeten annehmen, die „Schwachen" hätten auch bestimmten Tagen eine besondere Heiligkeit zugeschrieben,[2] besonders dem Sabbat, der von Gott für die ganze Menschheit eingesetzt sei und auch dann noch gefeiert werden müßte, wenn das mosaische Gesetz bereits aufgehoben wäre.[3]

Vereinzelt trifft man auch auf die Ansicht, die „Schwachen" wären es gewesen, die gegen die Gemeinde die Behauptung aufstellten, man dürfe jetzt den Sabbat nicht mehr feiern, jeder Tag wäre gleich heilig. Diese Meinung vertritt z. B. Whedon,[4] der ja einen ausgesprochenen bewußten Gnostizismus annimmt.

3. B. Glücks- und Unglückstage.

In der Richtung dieser Erklärung einen Schritt weitergehend, kommen manche Exegeten dazu, die „Tagehaltung" als abergläubisches „Auswählen" von heiligen und unheiligen Tagen zu betrachten.[5]

---

[1] Deshalb ist auch hinfällig, was Ewald (420) sagt: „Der Sonntag galt allerdings damals schon als der Herrntag (vgl. 1 Kor 16, 1. 2), aber keineswegs galt er allgemein schon so völlig wie ein anderer Sabbat als später; und wenn damals schon immer die Gemeindezusammenkünfte an ihm gehalten wurden, so brauchte man ihn doch sonst noch nicht so zu feiern, wie dieses später eingeführt wurde."

[2] So Godet u. a.

[3] Nach v. Hofmann (III 576) wollten sie „den von Anfang an durch die Schöpfung selbst besonderten Sabbat anders zubringen . . . als die übrigen Tage".

[4] „Sommergere la santità speciale del sabato nella santità generale di tutti i giorni, abolendo dottrinalmente il sabato" (165).

[5] Nach Jülicher (319) haben die „Schwachen" vielleicht „abergläubische, natürlich nach ihrer Meinung religiös begründete Tagewählerei" getrieben.

Die Anschauung, daß es bestimmte Unglück bringende Tage gebe, an denen man sich sorgfältig in acht nehmen müsse, gewisse Geschäfte und Hantierungen zu verrichten, weil über allem ein Unstern walte, findet man bei den Heiden wie bei den Juden, und zwar von der ältesten Zeit an.[1] Ebenso gab es auch Glück bringende Tage. Der Montag und Donnerstag galten jüdischer Vorstellung[2] als besonders heilige Tage, waren deshalb pharisäische Festtage. Auch der Dienstag wurde als Glückstag angesehen. Daß gerade die Römer ihre dies atri hatten, ist bekannt.

Gegen solche abergläubische Gebräuche hätte Paulus unmöglich gleichgültig bleiben, ja sie als Gottesdienst bezeichnen können. Sie sind deshalb in unserem Falle ausgeschlossen.

Eine andere Deutung der Tagebeobachtung, die auf heidnische Festtage, käme für die Exegeten in Betracht, die die „Schwäche" als Scheu vor Götzenopferfleisch erklären. In Rom gab es sehr viele Feiertage, die mindestens ein Drittel des Jahres ausmachten und mit wenigen Ausnahmen auf die ungeraden Monatstage fielen. Es wäre nun denkbar, daß die „Schwachen" zwischen den einzelnen Tagen in dem Sinne unterschieden, daß sie an heidnischen Festtagen, die ja den Göttern geweiht waren, irgendeine Änderung ihrer gewöhnlichen Lebensweise und Beschäftigung

[1] Walter Wreszinski, Tagewählerei im alten Ägypten (Archiv für Religionswissenschaft, hrsg. v. Richard Wünsch, XVI [1913] 86—100) bespricht an einem Beispiel den „Brauch der Tagewählerei, der bei so vielen Völkern sich findet" (86). Im Britischen Museum sind 3 Papyri, Kalender mit Angaben bei jedem Tag, ob er günstig oder ungünstig ist, z. B. Papyrus Sallier IV: „23. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Lege keinen Weihrauch auf Feuer an diesem Tage. Töte kein Haustier oder Wild oder Vögel. Iß keine Gans oder Ziege an diesem Tage, denn Rê war über sich selbst zornig (?) um dessentwillen, was er seinen Kindern getan hatte. — Jedes Kind, das an diesem Tage geboren wird, — es bleibt nicht am Leben" (89). „27. Thoth. Günstig, günstig, günstig. Befohlen ward die Versöhnung von Horus und Seth. Töte kein Vieh an diesem Tage, denn an diesem Tage haben sich Horus und Seth versöhnt. Man opfert auf ihre Namen an diesem Tage" (92).

[2] Vgl. Delitzsch 98.

eintreten ließen.[1] Die Fleischenthaltung war allerdings ständig, also davon nicht abhängig. Diese Erklärung steht und fällt mit der Deutung auf Scheu vor den εἰδωλόθυτα.

4. C. Fasttage.

Die Verse 1—12 bilden eine Einheit. Der Streitpunkt, um den es sich handelt, ist V. 2 kurz und knapp erwähnt. Brächte nun V. 5 etwas Neues, wie die annehmen müssen, die die oben besprochenen Deutungen vertreten, so wäre die Charakteristik in V. 2 mangelhaft und außerdem das Gefüge des Gedankenganges zerrissen. Am einfachsten erklärt man also die Verse, wenn man die „Tagehaltung" als identisch mit der „Fleischenthaltung" annimmt, so daß Paulus denselben Streitpunkt, nur unter einem etwas anderen Gesichtspunkte, hier erwähnt. Mit anderen Worten — die einfachste und am nächsten liegende Erklärung ist die auf Fasttage.[2]

Das Heidentum kennt bestimmte Fasttage nur in den verschiedenen Mysterienkulten als Vorbereitung der Aufnahme und als Reinigungszeremonie vor großen Festen.

---

[1] „Drei Tage vor den Festen der Nichtjuden ist es verboten, mit ihnen Handel zu treiben, ihnen etwas zu leihen oder von ihnen zu leihen, ihnen [Geld] zu borgen oder von ihnen zu borgen, ihnen zu zahlen oder sich von ihnen bezahlen zu lassen" (Âboda zara [Vom Götzendienst] I, 1 fol. 1, hrsg. v. Goldschmidt, VII 795). Über die römischen Feste und Festmahle siehe Wissowa, Religion und Kultus der Römer 432 ff.; C. H. Daremberg und Edm. Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Paris 1896. II. 2 1044. — Über die Feier der Götterfeste vgl. Wilhelm Schmidt, Geburtstag im Altertum (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VII 1) Gießen 1908.

[2] Feine (46) meint: „Da der Zweck der Aussonderung aus dem Zusammenhange entnommen oder ergänzt werden muß, so ist wegen κυρίῳ φρονεῖ V. 6 die nächstliegende Aussonderung die zu gottesdienstlichen Zwecken, nicht zu Fastenübungen". Es wird aber gerade von Paulus betont, daß auch das „Nichtessen" τῷ κυρίῳ geschehe. Dieses ὁ μὴ ἐσθίων schließt doch an und für sich schon eine Art Fasten in sich. So kann man auch die ἡμέραι ohne weiteres als gottgeweihte Fasttage betrachten. „Il est assez clair d'après le contexte qu'il s'agit d'abstinence" (Lagrange 325).

Im Judentum gab es nur einen Fasttag, den Versöhnungstag[1], an dem man sich jeder Nahrung enthielt. Einzelne Beispiele von Fasten aus asketischer oder Bußgesinnung werden sonst noch erzählt. Manche Pharisäer fasteten zwei Tage in der Woche (Lk 18, 12).

Das Christentum kennt bestimmte Fasttage schon sehr früh. Die Didache liest Mt 6,16 „Du sollst nicht fasten mit den Heuchlern" und erklärt das: „Denn sie fasten am Montag und Donnerstag, ihr aber sollt am Dienstag und Freitag fasten" (VIII. 1).[2] Das eifrige religiöse Streben der alten Kirche spiegelt sich auch in den mannigfachen Fastenbräuchen wieder, die uns die zeitgenössischen Autoren aufbewahrt haben.

---

[1] Lv 16, 19 . 31; 23, 27 . 29; 24; Nm 29, 7; Apg 27. 9.

[2] „Zur Zeit Jesu Christi fasteten die Pharisäer am Montag und Donnerstag . . . In Anlehnung an die jüdische Sitte hat sich das christliche Fasten entwickelt. Die Didache schreibt cap. VIII, 1 vor, daß die Heidenchristen nicht an den jüdischen Tagen, sondern am Mittwoch und Freitag fasten sollen. . . . Eine solche Stellungnahme zur jüdischen Sitte ist aber nur denkbar in der ältesten Zeit der Kirche, im apostolischen Zeitalter oder an seiner Grenze . . Ebenso wenig gab es ursprünglich allgemeine Bestimmungen über erlaubte und unerlaubte Speisen . . .Die einen enthalten sich überhaupt der animalischen Nahrung, die anderen essen von den Lebewesen nur Fische; wieder andere genießen neben Fischen auch Vögel, da auch sie nach Moses (Gen 1, 20 f.) aus dem Wasser hervorgegangen wären. Die einen enthalten sich auch der Baumfrüchte und Eier; andere essen nur trockenes Brot; wieder andere nicht einmal das, (Sokrates h. e. V 22). Alte kirchliche Sitte war, an den Fasttagen nur Wasser und Brot (Hermas, Sim. V 3, 7; Tertullian, De iei. 13) oder Brot, Salz und Wasser zu genießen (Syr. Didaskalia c. 21; Ägypt. K. O. c. 55; Epiphanius, Panarion 75, 6), also Xerophagie zu halten (c. 50 Laodicea ca. 360), wie man seit dem 3. Jahrhundert sagte. Allmählich wandte man dies in eine negative Vorschrift, indem man Enthaltung von gewissen Speisen gebot, speziell von Fleisch und Wein" (Hans Achelis, Fasten in der Kirche [Realencyklopädie f prot. Theol. u. Kirche [3]]. Dort auch Literatur). — Der Ambrosiaster spiegelt in seiner Exegese die Fastengebräuche des 5. Jahrhunderts wieder: „Nam sunt quidam, qui quarta feria carnem non edendam statuerunt; sunt qui sabbatis, sunt iterum, qui a pascha usque pentecosten non edunt" (MPL 17 166. Andere Lesarten sind tertia statt quarta, usque ad quinquagesimum non manducant statt usque pentecosten non edunt).

Die Idee der Gottwohlgefälligkeit einer freiwilligen Enthaltung an gewissen Tagen war also schon damals Juden und Christen geläufig. Die „Schwachen" können sie in der römischen Gemeinde verwirklicht haben. Man könnte sich vorstellen, daß sie als übereifrige Judenchristen „Tage" auswählten, den Versöhnungstag, pharisäische Fasttage, oder als christliche Asketen besondere Tage ihrer Enthaltung weihten, die auch in der ersten christlichen Zeit als ein gewisses Fasten gelten konnte.[1]

Aber dagegen erhebt sowohl ihre Charakteristik durch den Apostel wie auch sein Verhalten ihnen gegenüber Einspruch. Sie enthalten sich nämlich g ä n z l i c h des Fleisches, ihre Enthaltung ist also keineswegs an bestimmte Tage gebunden. Der Grund ihrer „Schwäche" liegt ja in ihrer Anschauung von der „Unreinheit" des Fleisches. Es wäre daher sinnlos gewesen, hätten sie sich nur zu gewissen Zeiten enthalten.[2] Daß sie aber noch nebenbei bestimmte Tage durch eigentliches Fasten, etwa Enthaltung von j e d e r Nahrung aussonderten, ist nicht im Texte angedeutet, ist auch unvereinbar mit ihrer sonstigen Charakteristik — denn als Büßer, als nach Heiligkeit strebende Männer, die sie sonst wären, stehen sie nicht vor unseren Augen, sondern als ἀσθενοῦντες.

Die „Schwachen" dürfen eben nicht unter denen gesucht werden, die einzelne Tage auswählen, sondern umgekehrt

---

[1] Lietzmann (65) denkt „am ehesten an bestimmte Fasttage: Mittwoch und Freitag." Fritzsche meint, die „Schwachen" hatten außer dem Sabbat noch den 2. und 5. Wochentag asketisch gefeiert. Nach Jülicher haben die „Schwachen" „einzelne Tage für strenges Fasten" ausgesondert „oder abergläubische, natürlich nach ihrer Meinung religiös begründete Tagewählerei" getrieben (319). — Nach Hönnicke (168) haben die „Schwachen" „einzelne Tage für strenges Fasten" bestimmt. Ähnlicher Ansicht sind Jackson, Jatho, Kühl, Lagrange, Lemonnyer, Mangold, Weinel u. a.

[2] Deshalb ist unmöglich mit Schott (309) anzunehmen: „Die Enthaltung im Essen und Trinken fiel eben nur auf diese unterschiedenen Tage . . . sei es nun, daß das durch Tatsachen in der Geschichte Christi oder der Kirche ausgezeichnete Tage waren, oder daß jene Schwachen glaubten, es sei überhaupt notwendig, von Zeit zu Zeit an bestimmten Tagen, zum Behuf der Förderung des inneren Lebens, sich zu kasteien."

unter denen, die jeden Tag wählen für ihre religiöse Übung. Sie sind die κρίνοντες πᾶσαν ἡμέραν (V. 5).[1]

Wie Paulus die ἀσθενοῦντες in V. 2 in Gegensatz bringt zu denen, die alles ohne Scheu essen, setzt er sie hier denen gegenüber, die manche Tage halten. Auch hier werden sie, wie in V. 2, an zweiter Stelle genannt. So nennt der Apostel außer den „Schwachen" noch zwei Gruppen: einmal die „Allesesser", von denen wir ohne weiteres annehmen können, daß sie sich auch auf Fasten kaum verstanden haben werden, dann aber Christen, die bestimmte Tage (zum Fasten) auswählen. Diese drei Gruppen kehren dann V. 6 noch einmal wieder: 1. ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν (der gewisse Tage auserwählt), 2. ὁ ἐσθίων (der immer ißt und sich nie enthält), 3. ὁ μὴ ἐσθίων (der „Schwache", der immer fastet). So erklärt sich, daß dem einen φρονῶν nicht der andere φρονῶν gegenübergestellt ist; dieser ist ja unter dem οὐκ ἐσθίων zu verstehen.

Der Gedankengang des Apostels ist kurz der folgende: „Es wird euch leicht sein, die Duldung gegen die „Schwachen" zu üben, die ich verlange, wenn ihr ihre Enthaltung einfach als fromme Fastenübung auffaßt. Manche fasten ja (auch bei euch) an bestimmten Tagen; eure „schwachen" Brüder enthalten sich eben immer[2]; jeder muß es nur aus Überzeugung tun. Ob einer fastet, oder nicht, oder sich gar bestimmter Speisen immer enthält — alle tun es für den Herrn. Einen gewissen Beweis dafür habt ihr beim Essenden und Nichtessenden — beim Halten von gewissen Tagen ist dieser Beweis gar nicht nötig — an ihrem Tischgebete."

Durch diese Ausführungen hat Paulus die Stellung der Christen in Rom zur Fastenfrage genügend charakterisiert.

---

[1] „Hic omnem diem iudicat qui numquam edit" (Ambrosiaster 166). — „Alius ieiunat de die in diem, alius autem quotidie: quoniam sunt, qui diebus insignibus ieiunant: et sunt, qui omnibus diebus vitae suae" (Ephraem 41). Ähnlicher Ansicht sind Lefèvre d' Estaples und Haresche.

[2] Es ist nicht nötig, diese zu den Asketen zu rechnen, wie Otto (II 411) es tut: „Unter den Asketen aber gab es zwei Kategorien: die einen entschieden sich für einen Tag um den andern in Betreff des Genusses rein vegetabilischer Nahrung, der andere für jeden Tag."

Die Allesesser sind die, welche, wie sie sich in keiner Weise etwas versagen, auch keinen Fasttag nötig zu haben glauben. Manche Glieder der Gemeinde aber haben Fasttage gehalten.[1] Man braucht keine kirchliche Fastenpraxis für diese Zeit anzunehmen. Die spontan entstandene, von den Aposteln gebilligte und empfohlene Übung ging hier den Vorschriften voraus.

Da die Enthaltung der „Schwachen" „für den Herrn" geschieht, betrachtet sie Paulus als eine Art ständiges Fasten.[2]

Diese Auffassung der „Tagebeobachtung" erklärt die Stellungnahme der Gemeinde dazu am besten und läßt der mannigfachen individuellen Ausprägung des religiösen Lebens, die in den ersten Gemeinden geherrscht haben mag, den weitesten Spielraum.

---

[1] Nach Böhmer haben auch die Freiergesinnten gelegentlich einen Tag zum Fasttag ausgewählt.

[2] Später, als der Sonntag sich seine ausgezeichnete Stellung unter den Wochentagen errungen hatte, ging man gegen die vor, die an ihm sich enthielten, vgl. Augustinus, Epist. ad Casulanum (ep. 36, I, 2 ed. Goldbacher, CSEL XXXIII 32). „Et tamen quisquis hunc diem (dominicum) ieiunio decernendum putaverit, sicut quidam ieiunantes sabbatum observant, non parvo scandalo erit ecclesiae nec immerito. In his enim rebus, de quibus nihil certi statuit scriptura divina, mos populi dei vel instituta maiorum pro lege tenenda sunt." — Decretum Gratiani Pars I, Dist. XXXI: „Si quis presbyter vel diaconus propter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam absque aliqua necessitate die Dominica pro quadam religione ieiunaverit, sicut Manichaei, anathema sit. . . Si quis etiam non pro abstinentia, sed pro exsecratione escarum a carne abstinet: placuit sancto concilio ut praegustet: si sic vult abstinere, abstineat. Si autem spernit, ita ut olera cocta cum carnibus non degustet: iste non obediens, nec suspiciones haeresis a se removens deponatur de ordine clericatus."

XIX.

Ergebnisse.

Die korinthischen Ἀσθενεῖς sind eine wohl nicht große Zahl von Heidenchristen, denen es noch nicht gelungen ist, die Scheu vor dem Götzendienst, dem sie früher ergeben waren, ganz zu überwinden. In der Überzeugung, daß hinter den Götzenbildern Dämonen, böse Geister, lauern, durch die christliche Lehre von den gottwidrigen Geistwesen bestärkt, verharren sie in einer gewissen abergläubischen Furcht vor allem, was mit dem Götzendienst in Berührung kommen kann. Insbesondere halten sie das den Götzen geopferte Fleisch und den Libationswein für „dämonisch infiziert" und haben beim Genießen dieser Speisen die Empfindung, daß der Dämon wieder Macht über sie gewinnt. Deshalb meiden sie beides ängstlich.

Ihre „Schwäche" zeigt sich darin, daß sie sich durch ihren Glauben und die Macht Christi nicht genügend vor den Nachstellungen der bösen Geister geschützt glauben.

Die römischen Ἀσθενοῦντες sind wie die korinthischen „Schwachen" frühere Heiden. Ihre Zahl braucht nicht groß gewesen zu sein. Ihr Weg zum Christentum ging durch die heidnischen Mysterien. Deren Enthaltung von animalischer Speise behalten sie auch im Christentum bei, in der Meinung, daß ihre Askese etwas Gott Wohlgefälliges, ja sogar von der neuen Religion, die Vollkommenheit verlangt, Gefordertes sei. Statt der früheren dualistischen Begründung halten sie sich jetzt auch an Beweggründe, die ihnen ihre Anschauung vom neuen Messiasreich und den Pflichten seiner Anhänger gibt.

Paulus kennt ihren guten Willen, fürchtet auch ihren erneuten Abfall ins Heidentum, wenn die Gemeinde sie

weiter ächtet. Er rät deshalb zu Duldung und Entgegenkommen, ohne ihren Standpunkt zu billigen. Er betrachtet ihre Askese als „Fasten“ und macht der Gemeinde klar, daß zwischen ihrem Fasten (an allen Tagen) und dem Fasten an gewissen Tagen, wie es manche in der Gemeinde beobachten, kein grundsätzlicher, sondern nur ein Gradunterschied sei, die Gemeinde also keine Veranlassung habe, dagegen Stellung zu nehmen.

Sowohl die korinthischen wie die römischen „Schwachen“ waren also frühere Heiden. Die Schwierigkeiten, die solche hatten, um sich ins Christentum ganz einfühlen zu können, lernen wir hier an zwei Beispielen kennen. Es wäre auch zu verwundern, wenn gar nichts davon verlautete. Zu verwundern wäre es auch, wenn Paulus schroffer gegen sie aufgetreten wäre. Die vorsichtige und kluge Behandlung der Frage, diese psychologische Pädagogik paßt ganz zum Bilde des Heidenapostels. Daß er damit Erfolg hatte und alles zum guten Ende führte, ohne einerseits dem Glaubensgut zu schaden und anderseits die Neubekehrten zu verderben, beweist das völlige Schweigen der altchristlichen Literatur über unser Problem. Die Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte wissen davon nur das, was Paulus selbst ihnen überliefert hat.

Schriftstellenverzeichnis.

Gn
1,20 f 181
1,29 . 30 119 133
9,1—3 167
9,3 120 168
27,25 141

Ex
32,6 45
34,15 36
44,21 141

Lv
10,9 141
11 117 130
16,19 181
16,31 181
17,7 55
20,25 105
23,27 . 29 181
24 181

Nm
6,2 143
25,2 36
29,7 181

Dt
13,17 36
14 117
14,11 105
14,19 . 20 105
32,17 55

1 Esr
1,80 31
2,10 13

Tob
1,11 36 105 126

1 Makk
1,37 31
1,47 13 105
1,65 126
10,83 13

2 Makk
5,27 36 105 126
6,2 31
7,1 31
14,2 31

Ps
95,5 55
106,37 55
146,7 168

Prv
23,20 141

Is
11,6 ff 168
22,13 141
41,23 . 24 55
65,4 31
65,11 55

Jer
44,4 31

Bar
4,7 55

Dn
1 36
1,2 13
1,8 f 105
1,8 . 12 126
10,3 105 141
14,9 13

Mt
3,4 158
4,1—11 47
5,17 132
6,16 181
9,23 141
12,24—29 47
16,23 47

Mk
3,22 63
7,1 f 104

Lk
4,1—13 47
10,18 47
11,15 63
11,15—26 47
13,16 47
18,12 181
22,15 158
22,31 47

Apg
6,7 135
10,9—16 69
10,14 105
10,28 105
11,2 81
15 135
15,1 135
15,12 69
15,20 36 70
15,23—29 69 ff
15,25 36
15,29 130
15,41 69
16,16 ff 47
17,18 48
18,2 ff 1 f
18,18 134
19,11 f 47
19,18 . 19 54
20,7 176
21,20 ff 134
21,25 70 72
27,9 181
28,17 102
28,22 102

Röm
4,19 90
6,1 f 95
7,1—6 128
8,20 107
9,13 134
12,1 f 143
13 76
13,8 . 10 79
13,14 80
16,17—20 136

1 Kor
2,3 30
5,5 47
5,9 . 10 3
5,11 46
6,9 45
6,12 3
6,13—17 3
7,5 47
7,35 68
8,9 . 11 . 13 122
9,21 134
9,27 146
10 123
10,19 ff 47
10,26 106
10,32 . 33 134
11 89
12,2 32
14,22 . 23 28
14,23 ff 3
16,2 176 . 178

2 Kor
67 136
6,14 ff 47
7,1 31

11,14 47
11,22 134
12,7 47
Gal
136
1,6 135
1,8 47
2,11 ff 69 72
3,3 135
4 134
4,10 176 177
5,3 134
6,13 135
1 Thess
2,18 47
Eph
2,2 47
3,10 47
4,27 47
6,12 47
Phil
2,9 . 11 9
3,2 135
Kol
2,13 135
2,16 135 176
2,19 135
1 Tim
1,20 47
3,7 47
4,1 47
4,3 162
4,4 106 145
4,5 106
5,15 47
Tit
1,15 31 105 106
Hebr
10,2 28
13,9 127 135 145
1 Petr
2,19 28
Jud
9 81
Apk
1,10 176
2,14 46 70
2,20 46 70
9,20 48

Namen- und Sachverzeichnis.

Achelis 57,1 181,2
Aegypter 140,4 150 154 f
Aegypterevangelium 160,2
Aegypt. Kirchenordnung 181,2
Aelius Spartianus 140
Aethiopenroman (Heliodors) 151
Agapen 35 82 96 f 177
Agus 128,1
Alexander Polyhistor 150
Ambrosiaster 20 21,2 115 181,2 183,1
Ammon 96,3
Andres 53,1 . 2 54,1 56,1 57,1 59,2 61,1
Androkydes 140
Anrich 53,2 60,2 62,1 148,5 149,4 153,1
Anselm v. Canterbury 22 28,3 116
Anz 16,1
Apollonius v. Tyana 150 f 153
Apostolische Kanones 147,3 177,1
Apostol. Konstitutionen 177,1
Apulejus 148
Aquila 1
Arias Montanus 25 119
Aristides (Apologet) 60,3
Aristophon (Dichter) 149
Askese der Aegypter 140,4 150
- des Buddhismus 34,2 153,4
- der Brahmanen 140,4
- der Inder 150 2
- des Pythagoräismus 34,2 149 ff 155,5

Athenäus Naukratites 7,2 149,5
Athenagoras 57,1 60
Attalus 139
Attis 152,3
Augustinus 57,1 108 184,2
Bachmann 13,1 31,1 36,1
Banus 140
Bardenhewer 20,3 21,1
Barnabasbrief 57,1 132
Barnes 33,3 36,1
Bartmann 90 1
Bauer 87,1 122,2
Baumgarten 119 132,3
Baur 158,1 159,1
Beck 121,1 173,2 177,2
Beelen 128,1
Beet 122,1 175,1
Bengel 25 120
Benson 165,1
Bernardin v. Pequigny 25 119
Blaß-Debrunner 88,2
Bisping 8,2 28,3 29,1 36,1 107,1 128,1 130,2
Billroth 11,1 29,1 36,1
Böckenhoff 60,4 71,1 72,3 74,2
Böhmer 184,1
Bois 8,1
Bousset 9,1 44,1 53,2 55,2 56,2 60,1 63,1 101,1 175,1
Bover 122,1
Boysson 36,1 39,1
Brahmanen 140,4
Bréhier 155,3
Brief an Diognet 2,2
Buddhismus 34,2 153,4
Bugge 156,1
Burger 29,1 36,1
Cajetan, Kard. De Vio 24 40,1 118
Calmet 25 31,3 119

Calvin 11,1 23 117
Canones Apostol. 147,3 177,1
Cassian 57,1
Catharinus Politus 24 118
Ceulemans 36,1 122,1
Chrysostomus 8,2 18 85,1 112
Cicero 151 f
Clemen 15,1 48 3 152,3
Clemens v. Alexandrien 109 140,2
Clemens v. Rom 57,1
(Ps) Clementinae 61 140,4 158,2
Constitutiones Apostol. 177,1
Contzen 119
Cornely 8,2 17,1 32,2 36,1 90,4 107,1 122,1 125,3 130,2 142,2
Cremer-Kögel 80,3
Cumont 56,1
Cyprian 60,4
Cyrill v. Alexandrien 113

Dämonenglaube christl. 56 f 60 f 62 f
" heidn. 53 ff 59 61 f 153 f
" jüd. 37,2 55 f 59 f 62 f
" des Paulus 46 ff 64,1
Daremberg-Saglio 180,1
Debrunner-Blaß 88,2
Deißmann 9,1 63,2
Deißner 16,1
Decretum Gratiani 184,2
Delitzsch 139,1 167,2 168,1 179,2
Demosthenes 28,3
Denifle 21,4 22,1 108,1
Denney 128,1
Dibelius 9,1 49 ff 53,1 62,2
Didache 74,1 147 181
Didaskalia, Syrische 181,2
Didius Julianus 140
Diel 71,2
Dieterich 151
Diogenes Laërtius 149,2.4.5 150,1
Diognet, Brief an 2,2
Dionysius der Karthäuser 22 116
Dionysusmysterien 148 153,1
v. Dobschütz 13,1 34,2 59,3 65 67,2 77,3 101,2 143,2 154,2 155,2
Dods 36,1
Dölger 47,3 57,1 63
Dualistisches Prinzip 153 f 159 f
v. Dunin-Borkowski 57,1

Ebionitenevangelium 158,3
Ebionitismus 155,5 157 ff
Edwards 36,1 37,2
Eichhorn 152,4 154,2
Eklektizismus 160,4 165,2
Eleusinien 148,5
Empedokles v. Akragas 153
Enkratiten 160
Ephraem d. Syrer 19 115 183,1
Epikureer 151,4
Epiphanius 158,2.3 159 181,2
Erasmus v. Rotterdam 23 118
Eschatologische Begründung 167 f
Essenismus 36,1 38,2 101,1 153,1 155 ff 158,1 160,4 161 165,1 168,1
4 Esra 141
Estius 25 27,1 85,4 94,3 119
Eusebius v. Caesarea 59 143,2 147,3 155,4 158,3 175,1
Eustathius 7,3
Euthymius Zigabenus 19 116
Ewald 28,3 36,1 52,1 66,2 72,2 85,1 155,5 172,1 174,1 178,1

Fastengebräuche 166
Fastenpraxis d. Kirche 145,2 f
Fay-Lange 128,1 132,3
Feine 47,2 90,2 96,2 100,4 127 150,1 151,5 152,1 173,1 176,1 177 180,2
Felten 53 2 175,1
Figulus Nigidius 151
Findlay 36,1
v. Flatt 36,1 139,1 142,2
Flavius Josephus 36,3 126 140 157,2 175,1
Friedensreich b. Isaias 168
Friedländer 53,2
Fritzsche 85,4 121,1 128,1 170,3 182,1

Gagni 24 118
Gallio 1
Gardner 60,2
Geffcken 59,5 60,3
Gegensatz v. Weltu. Gottesreich 168
Gennadius v. Konstantinopel 114
Gnosis christl. 14 ff 74,1 161 ff
" heidn. 16 1 148 ff
Gnostizismus 157 160
Godeau 25
Godet 36,1 58,1 65,3 82,1 124,1 167,1 178,2
Götzenopferfleisch in Rom 122 ff 179
Gordon 119
Grätz 155,2
Gratian. Dekret 184,2
Gregor v. Nyssa 57,1
Grenfell-Hunt 58,2
Greßmann 58,2
Grimm 80,3 82,2 170,3
Grotius 85,4 120 160,2
Guillaud 24 66,2
Gutjahr 36,1 38,1

Haimo v. Halberstadt 21
Haldane 122,1

Haresche 118 183,1
Harnack 9,1 16,1 99 f 137,3 163,2
Hausrath 36,1 38,2 101,1 155,5
Headlam-Sanday 77 171,2
Hegesipp 143,2 158,3
Hehn 175,1
Heinrici 9,1 15,1 16,1 36,1 37,1 39,2 58,1 64,1 66,2 70,1 71,1
Heliodor 151
Hennecke 175,1
Henoch 55 f 59
Herford 142,3 156,2
Hermann 5,1
Hermas 57,1 181,2
Hervaeus Burgidalensis 22
Heydenreich 29,3 36,1
Hieronymus 44,2 94,2 104,2 116
(Ps.) Hieronymus 20 109
Hilgenfeld 134,2 155,2 159,1
Hillel 126,4
Hodge 128,1
Hönnicke 131,2 132,3 141,3 147,1 182,1
v. Hofmann 36,1 167,2 172,1 178,3
Holsten 29,1 36,1
Holtzmann 61
Hrabanus Maurus 20
Hugo v. St. Viktor 21
Hurter 22,3
Hunt-Grenfell 58,2
Ignatius v. Antiochien 57,1
Inder 150,2
Innozenz V 22,3
Irenäus 160
Isis 152,3
Jackson 154,3 182,1
Jakobus 71,2 142 143 158 167,1
Partei des 146
Jatho 139,1 144,1 182,1
Jerusalemer Gemeinde 38 71,2
Jismaël 141
Johannes der Täufer 142
Johannes v. Damaskus 18 114
Johannesakten 57,1
Josephus Flavius 36,3 126 140 157,2 175,1
Jowett 128,1 139,1 142,1 146,1 160,4
Jubiläen 55 f 62
Jülicher 100,3 145,2 155,5 178,5 182,1
Julianus Didius 140
Justin 57,1 60 74,1 100 126,3
Justiniani 25 120
Kalasyris 150
Kautzsch 141,4
Kephas s. Petrus
Kirchenordnung, ägypt. 181,2
Klee 85,4 128,1
Klemens v. Alexandrien 147,3 149,1
Klemens v. Rom 57,1
Klement. Homilien 61 158,2
Klement. Rekognitionen 140,4
Klofutar 128,1
Kögel-Cremer 80,3
Köllner 96,1 128,1
Könnecke 106,1
Korinth. Schwäche in Rom 122 ff 179
Krehl 133,1 139,1 142,2
Krispus 2
Kühl 138,2 139,1 182,1
Kurze 47,1
Kybele 152,3
Κύριος 9,1
Laërtius Diogenes 149,2.4.5 150,1
Lagrange 91 95,1 98,1 103,1.2 104,2 128,1 135,2 145,1 147,4 180 2 182,1
Lake 124,2 128,1
Lange-Fay 128,1 132,3
Laodicea, Konzil v. 181,1
Laperrine d'Hautpoul 36,1 128,1 130,2.3
a Lapide 25 31,2 119
Lefèvre d'Estaples 24 118 183,1
Lemonnyer 65,3 92,1 121,1 182,1
Lietzmann 44,3 139,1 143,3 146,1 177,3 182,1
Lightfoot 36,3 141 154,3
Lipman 36,1
Lipsius 97,1 155,5
Lobeck 148,3
Lucius 155,2 156,1
Lütgert 30,3 43,1
Luthardt 136,1 145,2 155,5 172,1
Luther 85,1 117
Maier Ad. 8,2 30,3 33,1 36,1 48,1 85,4 128,1
Major 23
4 Makk 28,3
Mangold 155,5 157,1.2 168,1 177,1 182,1
Mariana 25 119
Matthäus 142 158
Mau 7,1
Maunoury 36,1 58,1 128,1 131,1
Maurus Hrabanus 20
Melanchthon 23 117
Menochius 25 119
Meßmer 36,1 64,1
Meyer 29,1 36,1 58,1 85,1 155,5
Michaelis 122,1
Micovik 36,1

Missionspredigt d. Petrus 175,1
Mithras 152,3
Mosaismus 34,2 87,1 128 ff
Moule 128,1 137,1
Musonius Rufus 139
Mussus 119 173,2
Mylius 26
Myser 153,1
Mysterien 15,1 28,1 59 148 f
Mysterien des Dionysus 148
Mysterien der Orphiker 148
Mystik, heidn. 15,1

Nasiräer 98 142 145 159,1
Naukratites Athenäus 7,2 149,5
Nazaräer 159,1
Neander 28,3 29 36,1 48,2 122,1
Neupythagoräismus 149 ff 160,4
Nielsen 122,1
Nigidius Figulus 151
Niglutsch 30,2 36,1 128,1
Nikel 56,1
Nikolaus v. Damaskus 175,1
" v. Gorran 22 116
" v. Lyra 22 116
Noë 167

Odinus 119
Oekumenius v. Tricca 19 115
Olshausen 36,1 66,2 67,1 107,1 160,4 165,2
Oltramare 100,4 128,1
Origenes 57,1 60 85,1 111 140,4 147,3 149,1
Orphismus 148 f 153,1 155,2 160,2
Ortloph 139,1 144,1
Osiander 30,1 36,1
Otto 94,1 139,1 144,1 146,1 160,1 170,3 183,2
Overbeck 16,1
Ovid 149,1

Paciuchelli 119 147,3
Papyrus Oxyrrhynchus 58,2
" Sallier 179,1
Parry 127,3 139,1 143,3
Parusieerwartung 167 f
Pastor des Hermas 57,1 181,2
Pelagius 20,3 21,1.2 85,4
Pella 159,1
Pelz 57,1
Peripatetiker 151,4
Péronne 36,1 128,1
Petrus 2 158,3
Petrus, Missionspredigt des 175,1
Petrus Abälard 116
Petrus d. Lombarde 22
Petrus v. Tarentasia 22,3
Pfleiderer 49,1 92,2
Pharisäismus 101,1 160,4 181,2
Philippi 85,1 122,1 127,3 172,1
Philo 155 157,2 175,1
(Ps-) Philo 155
Philostratus 105,2 150, 153
Photius 110 120
Plato 53,2 148,3 153,1
Plinius 157,2
Plummer-Robertson 30,2 36,1
Plutarch 53,2 59,3 151
Pohle 57,1
Pohlenz 57,1
Politus Catharinus 24 118
Polybius 81,1
Polyhistor Alexander 150
Pompeji 7,1 13,1
Pompejus 157,2
Porphyrius 59 60,4 150,1 151
Posidonius 153,1
Prat 6,1 72,3 74,1
(Ps-) Primasius 21 109 120
Priscilla 1
Ps-Hieronymus 20 109
Ps-Klementinen 61 140,4 158,2
Ps-Philo 155
Ps-Primasius 21 109 120
Pythagoräismus 149,1 ff 160,4 161
Pythagoras 149 151

Rabbinische Vorschriften 36,3, s. Talmud
Räbiger 36,1 65,3
Ramsay 75,1
Reiche 128,1
Reithmayr 77,2 85,4 122,1
Reitzenstein 16,1 151
Remigius v. Auxerre 21
Renan 137,3
Reuß 36,1 139,1 142,1.2
Richter 81,1 85,1.4 86,1 139,1 143,3
Rickaby 36,1 128,1 130,2
Riggenbach 76,1 125,3 138,1 140,4 141,2 149,3 153,2 156,1 159,1
Ritschl 155,5
Robertson-Plummer 30,2 36,1
Rohde 148,1.2 152 153,1.5 154,1
Rohr 2,1 28,1 30,3 36,1 43,1 46,1
Rosenmüller 28,3 36,1 66,1 128,1
Rückert 29,1 36,1 78,1 96,3 97,1 121,1 157,1 172,1
Rufus Musonius 139

Sa 119
Sabazios 152,3
Sadolet 118 147,3
Saglio-Daremberg 180,1
Sandey-Headlam 77 171,2

Scaynus 25 119 147,3
Schaefer Al. 16,1 27,1 36,1 61,2 76 92,2 122,1 128,2 170,1
Schammai 126,4
Scheftelowitz 56,1
Schenkel 66,2
Schlatter 14 36,1.3 37,2 67,1 122,1 126.2
Schmiedel 28,3
Schmid Christian Friedr. 119
Schmidt Wilhelm 180,1
Schmitz 74,2
Schnedermann 14,1 27,1 32,1 36,1 132,1
Schott 80,1 83,1 139,1 144 182,2
Schrader 36,1 99,1 122,1
Schürer 101,1 137,2.4 157,2
Sedulius Scottus 21 111
Seelenwanderung 153 f
Seneca 139 f 149,5 152
Serer 140,4
Seripando 119
Sextius 139 f
Sibyllinen christl. 62,4
- jüd. 57,1 62
Sickenberger 9,1 36,1 45,1 95,1 128,1 132,2 166,2
Simon ben Azzai 141,3
Six 72,3 74,2 134,1
Sokrates (Kirchengesch.) 181,2
Sotion 139 140,4
Spartianus Aelius 140
Spitta 97,1 170,5
Stanley 36,1 126,3
van Steenkiste 36,1 40,1 99,1 128,1
Stenersen 128,1
Stengel Liborius 96,3 128,1
Stengel Paul 5,1 62,1
Stoiker 151,4
Strabo 153,1
Sueton 101,1 102,1
Syrische Didaskalia 181,2

Tagestreit in Korinth 170,1
Talmud 36,3 62 4 126,3 141 f 167,2 180,1
Tatian 160
Tertullian 9,1 57,1 60,2 74,2 181,2
Testamente d. 12 Patriarchen 141
Theodor v. Mopsuestia 8,2 113
Theodoret v. Cyrus 19 85,1.4 114
Theophrast 140
Theophylakt v. Bulg. 18 85,1 114
Therapeuten 154 f
Tholuck 96,3 122,1 127,3
Thomas v. Aquino 8,2 22 31,3 33,3 81,1 85,1 103,1 116 128,2 130,1 134,3 147,3
Thraker 148 153,1
Tiberius 139
Tirinus 25 119
Titius Justus 1 f
Toletus 119
Toussaint 36,1 143,2 167,1
Umbreit 138,2 139,1 143,1 173,2
Unterweltsgötter, Kult der 61 ff 152 f
Usteri 57,1
Urzustand der Menschheit 167 f

Valdés 23
Vaughan 125,2 128,1
Vetter 122,1
de Vio, Kard. Cajetan 24 40,1 118
Völter 122,2 152,4
Volkmar 121,1

Waitz 61,1
Walafried Strabo 21
Weber, Ferd. 126,4
Wein b. Abendmahl in Korinth 35
Wein b. Abendmahl in Rom 99 ff
Weinel 14 36,1 71,2 73,1 145,2 163 171,1 182,1
Weiß, Bernhard 52,1 134,2 139,1 143,3 155,5 157,2 177,3
Weiß, Johannes 28,2 33,2 36,1 51,2 59,1 72,1
Weizsäcker 50,1 52,1 82,1 105,1 134,3 137,1.2 138 139,1 143 3 151,3 154,3
Wendland 50,1
Wetstein 154,2
de Wette 36,1.2 85,1.4 128,1 129,1
Whedon 152,4 154,2 178
Wiener 149,5
Wikenhauser 70,3 74,3 75,2
Wissowa 125,1 180,1
Wobbermin 160,2
Wolf 26 120
Wordsworth 36,1 128,1
Wreszinski 179,1

Zahn 80,3 81,1 83,2 85,1 86,1 94,2 100,3 101,1 103,2 104,1 129,2 130,3 139,1.2 143,2 167,1 170,2 172,1 176,1
Zeller 53,2 140,4 149,4 150,1 153,3
Zigabenus Euthymius 19 116
Zimmermann 57,1
Zöckler 140,4.5 142,3 149,1

220.08 3764
B478 Rauer, M.
Die Schwachen in
Korinth und Rom

DATE	ISSUED TO
	JUN 22 '73

220.08
B478

3764